

ऐतरेयोपनिषद्भाष्यार्थ

(मूल श्रुति, तिचा सरळ अर्थ व भाष्य यांसह.)

संपादक व प्रकाशक,
शास्त्रसुधाकर—विष्णु वामन बापटशास्त्री,
संस्थापक आचार्यकल.

शके १९४८ भागशीष शु. १.

पुणे—ता. २९ नोव्हेंबर सन १९२७.

प्रकाशक—विष्णु वामन बापट, पुणे पेठ सदाशिव घर नंबर
२७० यांनी पुणे पेठ सदाशिव घर नंबर २७० येथे
प्रसिद्ध केले.

मुद्रक—ज्यंबक हरि आवटे, पुणे पेठ सदाशिव घ. नं. २७०
यांनी पुणे सदाशिव पेठ घर नंबर २७० येथील आपल्या
'इंदिरा' छापखान्यांत छापिले.

[यासंबंधी सर्व अधिक प्रकाशकाने स्वाक्षरी ठेविले आहेत.]

किंमत २१ रुपये.

प्रस्तावना.



ऐतरेयोपनिषद्भाष्यार्थाच्या दोन आवृत्त्या संपल्यामुळे ही तिसरी आवृत्ति दुसऱ्या आवृत्तीप्रमाणेच आज प्रसिद्ध करित आहो. मूळ उपनिषदाचा सारार्थ असा आहे:—

प्राणादिकांची उपासना करून ज्याचें चित्त शुद्ध म्हणजे आत्मविचार करण्यास योग्य—समर्थ—झाले आहे, अशा अधिकारी वैदिकांना आत्मविवेचनाची दिशा दाखविण्यासाठी हें प्रकरण आरंभिलेले आहे. अर्थात्च या पूर्वी ऐतरेयारण्यकाचा जो भाग होऊन गेला तो प्रधान नव्हे. त्यामुळेच देवतात्मभावप्राप्ति हें जें त्याचें फल तेंहि मुख्य नव्हे. कारण तें (म्ह० कर्म व उपासना यांचें फल) सविशेष आत्मसंबंधी असून यापुढें सांगितलेलें ज्ञान निर्विशेष (सर्व विशेषशून्य) आत्म्याचें स्वरूपच आहे. यास्तव देवतात्मभाव हा जसा संसाराचा एक भाग, तसें स्वरूपावस्थान (स्वरूपानें स्थित होणें) हा संसार नव्हे, तर मूळची स्वाभाविक स्थिति आहे. यास्तव या उपनिषदांत जें वर्णन केले आहे, तें कर्मसंबंधी नाही. त्याचप्रमाणें त्याचें फलहि नित्यसिद्ध मोक्ष आहे. त्यामुळे यांत कोणत्याहि कर्तव्याचा उपदेश केलेला नाही. तर ज्ञातव्य आत्मतत्त्वाचेंच वर्णन केले आहे. परंतु निरुपाधिक आत्मतत्त्व वाणीचा व मनाचाहि विषय होणारें नसल्यामुळे या उपनिषदांत जें त्याचें वर्णन केले आहे, तेंहि त्याच्या ठिकाणीं वाच्यवृत्तीने प्रवृत्त होत नसून लक्षणावृत्तीने प्रवृत्त होते. इंद्रियातीत वस्तूचा बोध साक्षात् शब्दांनीं करिता येत नाही, तर शब्दावरून केवळ ती वस्तु लक्षित—सूचित होते. एवढ्यासाठीच अद्वैतवादी आचार्यांनीं ‘लक्षणया बोधयन्ति सर्वे वेदाः’ म्हणजे सर्व वेद लक्षणावृत्तीने आत्म्याचा बोध करितात, असें म्हटले आहे.

असो; त्याच न्यायानें येथें “पूर्वी आत्माच एक होता; आत्मभिन्न दुसरे कांहीं नव्हते. त्यानें मी या सर्व लोकांना उत्पन्न करितों असें ईक्षण—आलोचन केले व आकाश, वायु इत्यादि पंचभूतोत्पत्तीच्या क्रमानें ब्रह्मांड निर्माण करून या सर्व ऊर्ध्व, मध्य व अधो लोकांना म्हणजे उत्तम, मध्यम व अधम भोगभूमींना निर्माण केले. त्यानंतर त्याच्या चेतन पालकांना उत्पन्न करण्यासाठी त्या जलप्रधान पंचभूतांपासून पुरुषाकार पिंड निर्माण करून त्याला सर्वावयवयुक्त केले. त्याने पुन-

रपि त्या पिंडाळा मुखादि गोलक व्हावे, असा संकल्प केला. त्याबरोबर पक्ष्याचें अंडें जसें आपोआप उकलतें, त्याप्रमाणें त्याला तोंड व नासिकादि इतर छिद्रे झालीं. त्यांपासून इंद्रियें व त्यांच्या देवता झाल्या, असें म्हटलें आहे. देवता म्ह० इंद्रियां-वर अनुग्रह करणाऱ्या, त्यांना स्वविषय ग्रहण करण्याचे सामर्थ्य देणाऱ्या शक्ती. ही सर्व कल्पना हल्लीं आमच्या उत्पन्न होणाऱ्या देहाच्या उत्पत्ति-क्रमावरून ठरविली आहे. त्यानें 'ईक्षण केलें, संकल्प केला' इत्यादि सर्व उल्लेख आत्मा किंवा जगाचें कारण चेतन आहे, हें सुचविण्यासाठीं आहे. त्यामुळें त्यानें शरीर-द्रियांवाचून संकल्पादि कसे केले, ही शंका उरत नाही. असो; येथवर सांगितलेली ही सर्व विराड्देहाची उत्पत्ति आहे. विराड्देह म्हणजे समष्टि स्थूल देह, समष्टि म्हणजे व्यष्टींचा समूह. अर्थात् सर्व स्थूल सृष्टि हाच विराड्देह होय.

त्या महासागरासारख्या अफाट देहांत पडलेल्या देवतांना परमेश्वरानें भूक व तहान या ऊर्मींनीं युक्त केलें. येथेहि 'युक्त केलें' म्हणजे त्या ईश्वराच्या नियतीनें देवता क्षुधा-पिपासायुक्त झाल्या, असें समजावें. तेव्हां त्या दोन ऊर्मींनीं युक्त झालेल्या त्यांना अन्न खाण्यासाठीं अल्प शरीरें उत्पन्न करण्याविषयी ईश्वराची प्रार्थना केली. तेव्हां परमेश्वरानें त्यांना अनेक शरीरें दाखविलीं. परंतु त्यांतील मनुष्यशरीरच त्यांना आवडलें. तें पाहून ईश्वरानेंहि त्यांना त्यांत आपापल्या स्थानीं प्रवेश करावयास सांगितलें. तेव्हां विराड्देहांतील ज्या ज्या छिद्रांपासून जी जी देवता उत्पन्न झाली होती ती ती या अल्पशरीरांतील त्या त्याच आपल्या छिद्रांत शिरली. यावरून विराड्देहाच्या आकाराचाच मनुष्यदेह आहे, असें ठरतें. (आत्म-पुराण, अ. १ पृष्ठ ८७-९४ पहा) इंद्रियदेवता त्या अल्प व्यष्टि देहांत शिरल्या आहेत, असें पाहून क्षुधा व तृषा यांनाहि त्यांत आपल्याला स्थान असावें, असें वाटलें व त्यांनीं ईश्वराची स्वाविषयी प्रार्थना केली; पण त्यांना विराड्शरीरांतच पृथक्स्थान नव्हतें. म्हणून ईश्वरानें त्यांना त्या व्यष्टिदेहांतहि देवतांच्या भागिनी केलें. त्यामुळें देवतांच्या प्रत्येक भोगाचा विभाग त्यांना मिळूं लागला. विराड्देहाहून निराळें भोग्यच नसल्यामुळें त्यांतील चेतनाच्या व्यक्त झालेल्या निरनिराळ्या शक्तींना आपापल्या विषयाचें ग्रहण करितां येणें शक्य नव्हतें. म्हणून अनेक व्यष्टिदेहांची कल्पना झाली. पुढें चवथ्या खंडांत वर्णन केल्याप्रमाणें पुरुष-शरीरांतील गर्भ मातृशरीरांत जाऊन देह पूर्ण झाला कीं त्यांत इंद्रियांच्या शक्ती व्यक्त होतात. त्याबरोबर क्षुधा व पिपासा त्यांना पीडा देऊं लागतात व इंद्रियांच्या अन्नादि विषयांच्या ग्रहणानेंच त्या तृप्त होतात, हें प्रसिद्ध आहे. मातेच्या

उदरांतील गर्भालाहि तिच्याच शरीरांतील पोषक द्रव्यांचा रस मिळत असतो, हेंहि प्रसिद्ध आहे. गर्भांतील बालकालाहि त्याच्या शरीराची पूर्ण वाढ होऊन त्यांत इंद्रियशक्ति व्यक्त झाल्या असतां क्षुधा व तृषा यांची पीडा होऊं लागते, एवढें यावरून ध्यावयाचें.

न्यांतर ईश्वरानें पुनरपि ईक्षण करून त्या व्यष्टिशरीरांच्या स्थितीकरितां जल-प्रधान पंचभूतांपासूनच मूर्तिरूप साकार अन्न निर्माण केलें. मूर्ति म्हणजे साकार पदार्थ. साकार पदार्थ हें या सृष्टींतील कोणत्या तरी प्राण्याचें शरीर किंवा शरीराचा भागच असणें उचित आहे. अर्थात् कोणतेंहि अन्न हा शरीरांश आहे. त्यामुळें विराड्शरीरांत असतांना देवतांना विराड्शरीरावांचून दुसरें काहींच दिसत नसल्यामुळें अन्न खाण्याची जी अडचण पडली होती ती अनेक व्यष्टि-देहांच्या उत्पत्तीनें नाहींशी झाली व एका शरीरांतील देवता दुसऱ्या शरीरांना इतर इंद्रियांच्या योगानें खाण्याचा यत्न करूं लागल्या; पण तें अन्न त्यांच्या शरीरांत उतरेनासें झालें. शेवटीं अपानानें त्याला खाल्लें. परंतु हें सर्व जरी झालें होतें तरी त्या सर्व देवतादिकांचें धारण व नियमन करणारी चेतनशक्ति त्यांत प्रविष्ट झाल्याचें अद्यापि वर्णन केलें नाहीं, असें समजून श्रुतीनें ईश्वरानेंच त्यांत प्रवेश केला, असें सांगितलें आहे. येथें प्रवेश म्हणजे 'हा शरीरेंद्रियांचा समूहच मी आहे,' असा अभिमान. हाच जीवभाव होय. त्यामुळें दोन प्रयोजनें सिद्ध होतात. एक जीवन व दुसरें चेतन परमात्मा या समूहाहून पृथक् आहे, हें ज्ञान. त्याचें उत्कृष्टत्व दाखविण्यासाठीं त्यानें मस्तकांतून प्रवेश केला, अशी कल्पना केली आहे. शरीरांत प्रवेश करून जीव झालेल्या परमेश्वराचीं तीन स्थानें आहेत. एक उजवा नेत्र, दुसरें मन (कंठ) व तिसरें हृदयाकाश किंवा पुढच्या खंडांत सांगितलेलीं तीन शरीरें. जाग्रत्, स्वप्न व सुषुप्ति या तिन्हीं अवस्थामध्ये आत्म्याचें यथार्थ ज्ञान नसतें. उलट त्याविषयीं विपरीत ग्रह झालेला असतो व असत् वस्तूंचें भान होतें, म्हणून त्या तीन अवस्था हीं स्वप्ने आहेत. परमेश्वर जीव होतांच त्या भूतांना 'हींच मी' असें समजूं लागला. त्यामुळें या शरीरांत मी कोणी निराळा आहे, असें त्यानें आपल्याला ओळखिलें नाहीं, अशा रीतीनें स्वरूपाला विसरणें, हेंच दुःखाचें मूळ आहे.

येथवर अध्यारोपाचें वर्णन केलें. आतां त्याचा अपवाद करावयाचा आहे. सप्रमाण विचार हेंच यथार्थ ज्ञानाचें साधन आहे. यास्तव उपनिषत्प्रमाणांनीं चांगला विचार करितांच त्या जीवाला म्हणजे मूळच्या ईश्वरालाच मी सर्वव्यापी ब्रह्म आहे, असें

ज्ञान झालें. त्यानें आपल्या आत्म्याला ' हा मी व्यापक आत्मा आहे ' असें साक्षात् जाणलें. ज्ञानी ' इंद्र ' यांतील दकाराचा लोप करून त्यालाच 'इंद्र' असें म्हणूं लागले. कारण पूर्यांना प्रत्यक्ष नांव उच्चारलेलें आवडत नाहीं, तर परोक्ष नांवच आवडतें.

वरील आख्यायिका हा सर्व अर्थवाद आहे, इतिहास नव्हे. यास्तव तिचा लाक्षणिक अर्थ घेऊन वाच्यार्थ सोडला पाहिजे. मी आत्मा नित्य ज्ञानरूप आहे, असें कळेपर्यंत जन्म-मरणप्रवाहरूप संसार कुंठित होत नाहीं. तो प्रवाह तुटणें हाच मोक्ष आहे. पण जन्मादिकांतील दोष कळून त्यांविषयी पूर्ण वैराग्य आल्या-वांचून आत्मविचार करितां येत नाहीं. म्हणून या उपनिषदाच्या चवथ्या खंडांत तीन जन्मांचें वर्णन केलें आहे. दुसऱ्या शरीरांत अभिव्यक्त होण्यासाठीं इच्छा-युक्त सूक्ष्म शरीरानें रेत, गर्भ व वासनाबीज या रूपानें एका शरीरांतून निघणें याला जन्म म्हणतात. त्यामुळे पितृशरीरांतून, मातृशरीरांतून व आपल्या शरीरांतून क्रमानें निघणें हेच तीन जन्म आहेत. ते क्लेशकर आहेत, असें समजलें कीं, त्यांचा कंटाळा येतो व जीव त्यांतून सुटण्याचा उपाय शोधूं लागतो. आत्मज्ञान हाच एक संसारांतून मुक्त होण्याचा उपाय आहे, असें त्याला शास्त्र व गुरु यांच्या द्वारा कळतें. नंतर तो श्रवणादि साधनांचें अनुष्ठान करितो व वामदेवाप्रमाणें मुक्त होऊन आपल्या कृतकृत्यतेचें वर्णन करूं लागतो. आत्मज्ञ अविद्यादि शरीर-बीजाचा नाश झाला असतां नित्यतृप्त, आनंदमग्न व मरणरहित होऊन स्वरूपांत मिळून जातो.

या उपनिषदाच्या पांचव्या खंडांत विचाराचा प्रकार व आत्मनिश्चय, यांचें दिग्दर्शन केलें आहे. शरीरांत दोन आत्मे प्रविष्ट झाले आहेत. एक पात्रलांच्या अंगांतून व दुसरा मस्तकांतून; पण त्यांतील मुख्य आत्मा एकच असला पाहिजे व तोच आम्हांला उपासना करण्यास योग्य आहे. पण सामान्यतः ' हा मी ' असा अनुभव जरी येत असला तरी विशेषतः आत्म्याचा निश्चय करण्यासाठीं ' तो या दोघांतील कोण ? ' असा प्रश्न परस्परांस करून ते विचार करूं लागले. तेव्हां ज्याच्या योगानें अनात्मवस्तूचें ज्ञान होतें तो एक व ज्याला ज्ञान होतें तो दुसरा, असे दोन आत्मे जरी या शरीरांत अनुभवास येत असले तरी ज्याच्या-योगानें ज्ञान होतें तो आत्मा असणें संभवत नाहीं. चक्षुः, श्रोत्र, वाक् इत्यादि इंद्रियांच्या योगानें ज्ञाता सर्व जाणतो. पण तीं इंद्रियें म्हणजे हृदय व मनच आहे

आणि हृदय हाच प्राण आहे. त्यामुळे प्राण इंद्रियसमुदायरूप आहे. यास्तव पादाप्रातून शरीरांत शिरलेला तो जरी अपर ब्रह्मरूप असला, तरी करणरूप, ज्ञानसाधनरूप झालेला असल्यामुळे उपास्य आत्मा नव्हे. अर्थात् करणरूप नसलेला ज्ञाता आत्माच उपास्य आहे, असा उपासना करावयास प्रवृत्त झालेल्या त्या विचारी ब्राह्मणांनीं निश्चय केला.

संज्ञान, आज्ञान, विज्ञान, प्रज्ञान इत्यादि बाह्यान्तर्विषयसंबंधी अन्तःकरणवृत्ती अन्तःकरण या उपाधीत व्यक्त झालेल्या प्रज्ञानरूप ब्रह्माच्या अनुभवाकरितां आहेत. त्यामुळेच त्या सर्व वृत्ती हीं त्याचीं गौण नांवे आहेत, मुख्य नव्हेत. कारण प्रज्ञानात्मा वाङ्मनसातीत आहे. त्यामुळे तो मुख्यतः शब्दरूप नांवाचा विषय होत नाहीं.

याप्रमाणें विचारपूर्वक आत्मानात्मविवेचन करून शोधित आत्मा म्हणजे उपाधीपासून भिन्न करून दाखविलेला आत्मा, प्रत्येक शरीरांत निरनिराळा आहे, हा भ्रम घालविण्यासाठीं ' हा ब्रह्मा , हा इंद्र ' इत्यादि वाक्यांनीं प्रज्ञानच सर्व चरचर आहे, असें प्रतिपादन करून शेवटीं ' प्रज्ञान ब्रह्म आहे, ' हा सिद्धान्त सांगून या उपनिषदाची समाप्ति केली आहे. ज्ञानी प्रज्ञानात्मरूप होऊन नित्यवृत्त व अमृत होतो, असें ब्रह्मात्मदर्शनाचें फलहिं शेवटच्या मंत्रांत सांगितलें आहे.

मार्गशीर्ष शु. १.१८४९ }
पुणे, सदाशिव पेठ २७० }

आचार्यभक्त,
विष्णुशास्त्री बापट.

ऐतरेयोपनिषद्वाच्यार्थाची विषयानुक्रमणिका.

अध्याय ४ था, खंड १ ला.—केवल आत्मविषयेच्या प्रतिपादनाचा उचित अवसर १, त्याविषयी मतभेद १, त्याच्या निरसनार्थ पुढील ग्रंथ आहे, अशी प्रतिष्ठा ३, त्याविषयी पूर्वपक्ष व त्याचें निरसन ४, मोक्षाचें स्वरूप ६, संन्यासाविषयी शंका व कर्माशी संबंध ठेवणारें केवळ आत्मज्ञानच नाही, असा आक्षेप ७, वादी शंकेचा अनुवाद व समाधान करितो ८, याच पक्षा दुसरा विशेष व ऐतरेयोपनिषद् आत्मज्ञानार्थ आहे असें मानित्यास श्रुति-विरोध ११, यावर मध्यस्थाचा आक्षेप घेऊन वादी समाधान करितो व सिद्धान्ती पूर्वपक्षाचा सविस्तर परिहार करितात १३, तृष्णाच सर्व प्रवृत्तींचें निमित्त २२, तृष्णेच्या अभावी संन्यास अनायासानें सिद्ध २३, सर्व प्रवृत्तींचा त्याग हाच संन्यास; याविषयी शंका-समाधान २४, अभिमानशून्य गृहस्थ व भिक्षु, हे सारखेच अशी शंका २५, तिचें समाधान २६, त्याविषयी आणखी एक मत व त्याचें निरसन २७, यावज्जीवादि श्रुति व्यर्थ होय, अशी शंका व तिचें निरसन २८, याविषयी पुनः शंका व समाधान २९, विविदिषून्नाहि संन्यास अवश्य आहे ३१, संसारविषयक फल हें अंगफल आहे अशी शंका व समाधान ३४, तीन ऋणांची वाट दाखवितात ३५, त्याविषयी शंका व समाधान ३७, 'यावज्जीवादि' श्रुतीशी संन्यासश्रुतीचा विरोध येतो, अशी शंका व समाधान ३९, संन्यास कर्मानधि-काऱ्यांकरिता आहे, या म्हणण्याचें निरसन ४०, विद्वत्संन्यासाविषयी शंका व समाधान ४१, विद्वानाच्या यथेष्ट आचरणाविषयी शंका-समाधान ४२, एकदोन अवशिष्ट आक्षेपांचें निरसन व उपोद्घाताचा उपसंहार ४३, 'वाङ्मे०' ही शांति व 'आत्मा वै०' हें वाक्य, यांचें व्याख्यान ५५, 'स ईक्षत लोकान्नु०' याचें व्याख्यान ६६, सहकारी साधनरहित चेतन सृष्टि कशी करितो ? ६८, वरील शंकेचें समाधान ६९, वरील शंकेचा दुसऱ्या रीतीनें परिहार ७०, 'स ईक्षतेमे नु०' व 'सोद्ग्र एव०' इत्यादि वाक्यांचें व्याख्यान ७५, 'तमभ्यतपत्०' व 'मुखाद्वाग्वाचो' इत्यादि वाक्यांचें व्याख्यान ७६.

अध्याय ४ था, खंड २ रा.—'ता एता देवताः' इत्यादि वाक्य व त्याचा भाष्यार्थ ७९, देवतांच्या संसारपतनाविषयी शंका-समाधान ८१, मोक्षसाधनाविषयी पुनः शंका-समाधान ८३, 'तमशनापिपासाभ्यां०' या वाक्याचें व्याख्यान ८४, 'ताभ्यो गामानयत्' ही श्रुति व्यष्टिदेहाची उत्पत्ति सांगते ८५, 'अमिर्वाभूत्वा०' इत्यादि श्रुति देवतांचा इंद्रियरूपानें प्रवेश सांगते ८६, 'तमशनापिपासा०' या वाक्यानें व्यष्टिदेहांतहि अशनायापिपासायोग ८८.

अध्याय ४ वा, खंड ३ रा.—‘स ईक्षतेमे०’ या वाक्यानें विषयसृष्टिकथन ९१, ‘सोऽ-
र्थेति०’ याचें व्याख्यान ९२, ‘तदेनत्सृष्टं०’ याचें व्याख्यान ९३, ‘तत्प्राणेनाजि०’
इत्यादि श्रुतीचें व्याख्यान ९५, ‘स ईक्षत०’ या वाक्यानें संसारी भोक्त्याचें प्रदर्शन ९८,
‘स एतमेव०’ या वाक्याचें व्याख्यान १०३, ‘सैषा विदतिः०’ या वाक्याचें व्याख्यान
१०५, ‘तस्य त्रय आवसथाः ०’ या श्रुत्यंशाचें व्याख्यान १०६, ‘स जातो भूतानि०’
या वाक्याचें व्याख्यान १०८, ‘स एतमेव०’ या वाक्याचें भाष्य व ‘तस्मादिदन्द्रो ०’
या वाक्याचें व्याख्यान १११ ‘परोक्षप्रिया०’ इत्यादि वाक्याचें भाष्य ११२.

अध्याय ५ वा, खंड १ ला (उपनिषत्क्रमानें खंड ४)—चवथ्या अध्यायाचा प्रतिपाद्य
विषय ११३, आत्म्याच्या एकत्वाविषयीं आक्षेप व या अध्यायांत (प्रवेशासारखे)
असे अनेक असंगत अर्थ आहेत ११५, सर्वच अप्रमाण आहे, असें एकदेशी मत व त्याचें
निरसन ११६, आत्मैक्य हाच या अध्यायाचा अर्थ आहे, हा सिद्धान्त स्थिर करण्यासाठीं
आक्षेपपूर्वक विचार ११९, या वादाचा सारभूत अर्थ १४४, ‘पुरुषे ह वा ०’ या श्रुति-
वाक्याचें व्याख्यान १५२, ‘तदेतत्सर्वेभ्यो०’ या वाक्याचें व्याख्यान १५३, ‘तद्यदा
जियां ०’ या वाक्याचें भाष्य १५४, ‘तत्त्रिंशत् आत्मभूयं ०’ या वाक्याचें व्याख्यान
१५५, ‘सा भावयित्री०’ या वाक्याचें व्याख्यान १५६, ‘स यत्कुमारं०’ या
वाक्याचें व्याख्यान १५७, ‘सोऽस्यायमात्मा०’ या वाक्याचें व्याख्यान १५९, ‘अथा-
स्यायमितर०’ इत्यादि वाक्याचें व्याख्यान १६०, ‘तदुक्तमृषिणा०’ इत्यादि
श्रुतिभागाचें व्याख्यान १६३, ‘स एवं विद्वान०’ या वाक्याचें व्याख्यान १६५.

अध्याय ६ वा, खंड १ ला (उपनिषत्क्रमानें खंड ५)—‘कोऽयमात्मा०’ या वाक्याचें
व्याख्यान १६८, पुढील वाक्याचा संक्षिप्त अर्थ १६९, ‘येन वा पश्यति०’ या वाक्याचें
व्याख्यान १७३, ‘सर्वाण्येवैतानि०’ या वाक्याचें विशेष व्याख्यान १७९, ‘एष-ब्रह्मैष०’
या वाक्याचें व्याख्यान १८०, ‘स एतेन ०’ या शेषवट्या वाक्याचें व्याख्यान १८९.

श्रीः

ॐ ऐतरेयोपनिषद्भाष्यार्थ.

(उपोद्घात)

श्रीगणेशायनमः । ॐ तत्सद्ब्रह्मणे नमः । श्रीशंकराचार्यप्रभृति वेदान्तसंप्रदाय-
प्रवर्तक आचार्यांचे हृदयांत अनुसंधान करून प्रस्थानत्रयभाष्यार्थ ब्रह्मविद्या-जिज्ञासूंना
अनायासानें अवगत व्हावा म्हणून ऋग्वेदाच्या उपनिषदावरील आचार्यभाष्याचा स्पष्ट
शब्दशः अर्थ आरंभितों—

भाष्यं—परिसमाप्तं कर्म सहापरब्रह्मविषयविज्ञानेन । सैषा कर्मणो ज्ञान-
सहितस्य परा गतिरुक्त्यविज्ञानद्वारेणोपसंहृता । “ एतत्सत्यं ब्रह्म प्राणाख्यं ”
“ एष एको देवः ” “ एतस्यैव प्राणस्य सर्वे देवा विभूतयः ” “ एतस्य प्राण-
स्यात्मभावं गच्छन्देवता अप्येति ” इत्युक्तम् ॥ सोऽयं देवताप्ययलक्षणः परः
पुरुषार्थः । एष मोक्षः । स चायं यथोक्तेन ज्ञानकर्मसमुच्चयसाधनेन प्राप्तव्यो
नातः परमस्तीत्येके प्रतिपन्नाः । तान्निराचिकीर्षुरुत्तरं केवलात्मज्ञानविधानार्थं
‘ आत्मा वा इदं ’ इत्याद्याह ॥

भाष्यार्थ—(‘ आत्मा वा इदमग्र आसीत् ’ इत्यादि [ऐतरेय ब्राह्मण, आरण्य-
कांड, दुसरें आरण्यक, अध्याय ४, ५ व ६] तीन अध्यायांत केवळ आत्माविद्येचें
प्रतिपादन केलें आहे. तिच्या प्रतिपादनाचा हाच योग्य काल व हेच योग्य स्थान
आहे, हें सुचविण्यासाठीं भाष्यकार मार्गे होऊन गेलेल्या प्रकरणाचा परामर्श-निर्देश
करितात—) = अपर ब्रह्म म्हणजे कार्यब्रह्म-हिरण्यगर्भ. तद्विषयक विज्ञान म्हणजे
कार्यब्रह्म ज्याचा विषय आहे अशी उपासना [कार्यब्रह्माची उपासना] त्या उपासने-
सह कर्म परिसमाप्त म्ह. सर्व प्रकारें समाप्त झालें. आतां त्यांतील कांहीं उरलें नाहीं.
(पण हें तुम्हांला कसें समजलें, असें कोणी विचारील, म्हणून भाष्यकार ‘ त्याच्या
फलाचा उपसंहार केला आहे त्यावरून, ’ असें उत्तर देतात—) = ज्ञानसहित-उपासना-

युक्त-कर्माची ती ही परा गति उक्थविज्ञानाच्या द्वारा उपसंहृत केली. (परा गति म्ह० प्राप्तव्य फल. उपासनायुक्त कर्माच्या परम फलाचा उपसंहार उक्थ-उपासनेच्या द्वारा केला आहे. उक्थ म्हणजे प्राण, त्याची उपासना केली असतां, ' तो प्राण मी आहे,' अशी दृढ भावना केली असतां देवतांच्या स्वरूपांत लय पावणें, हें फल मिळतें, असें सांगून पूर्वी कर्मफलाचा उपसंहार केला आहे. तो उपसंहारच मूल वचनें देऊन दाखवितात-)=हें प्राणसंश्लेष सत्य ब्रह्म आहे. (त्यांत सर्व भोग्यानें युक्त असलेला अध्यात्म व अधिदैव प्राण सत्य व एक-ब्रह्म या शब्दांचा वाच्य होतो, असें म्हणून या वाक्यानें प्राणाच्या स्वरूपाचा उपसंहार केला आहे. भोग्य म्ह. खाण्यास योग्य अन्नादि विषयजात. अध्यात्म-शरीरसंबंधी, अधिदैव-देवतांसंबंधी. वाच्य म्हणजे शब्दानें बोलतां येण्यासारखा अर्थ. तात्पर्य, सर्व भोग्याशीं संयुक्त झालेला अध्यात्म व अधिदैव प्राण सत्य व एक या शब्दांचा वाच्य-अर्थ आहे, असें म्हणून या वाक्यानें प्राणाच्या स्वरूपाचा उपसंहार केला आहे.)

(आतां या दुसऱ्या वाक्यानें प्राण एकच आहे, असें सांगितलें आहे, असें भाष्यकार सांगतात-)=हा एक देव आहे. (म्हणजे देव देव म्हणून जो कोणी आहे, तो हा एकच; तर मग वाक्, अग्नि इत्यादि देव कोण ? अशी आशंका घेऊन "तस्य वाक्त्वित्तरथातो विभूतयोऽस्य पुरुषस्य" इत्यादि वचनानें इतर देवता ह्या प्राणाच्याच विभूति-विस्तार आहेत, असें सांगितलें आहे, असें सांगतात-)=सर्व देव या प्राण्याच्याच विभूति आहेत. (याप्रमाणें सर्वात्मक प्राणच माझा आत्मा आहे, अशी कर्म-सहित उपासना केल्यानें सर्व देवतात्मक [देवतारूप] प्राणाची प्राप्ति होणें, एतद्रूप फलाचा ' प्रज्ञामयो देवतामयो ब्रह्ममयो अमृतमयः संभूय देवता अप्वेति य एवं वेद' या वाक्यानें उपसंहार केला आहे, असें सांगतात-)=या प्राणाच्या आत्मभावास प्राप्त होणारा उपासक देवतांमध्ये लय पावतो, असें सांगितलें आहे. (अर्थात् उपासना-सहित कर्माच्या योगानें केवळ अस्तमस्वरूपानें राहणें, या मोक्षाची सिद्धि होत नाही, असें वरील फलोपसंहारावरून ठरतें आणि त्यामुळें आत्मस्वरूपावस्थानलक्षण मोक्षाच्या सिद्धीकरितां केवळ आत्मविद्येच्या आरंभाचा हाच उचित अवसर आहे.)

(पण हें आमचें म्हणणें सर्वांनाच मान्य होत नाही. कित्येकांचें असें मत आहे कीं, सर्वात्मक सूत्रात्मा जो हिरण्यगर्भ त्याची प्राप्ति होणें, हाच मोक्ष आहे. यापेक्षां निराळा मोक्ष नाही. एवढ्याकरितां केवळ आत्मविद्येचा आरंभ येथून केला आहे, असें समजणें युक्त नव्हे, असें म्हणून भाष्यकार कित्येकांचें मत उत्थापित करितात-)= तो हा

देवतालयरूप परम पुरुषार्थ आहे. (विषयादिकांनीं युक्त असलेल्या या देवतालयाला सुखरूपत्व आहे. त्यामुळे पुरुषार्थत्वहि आहे. कारण पुरुष-जीव सुखाचीच अर्थना-इच्छा-आकांक्षा करीत असतो, यास्तव सुखच पुरुषार्थ आहे. अर्थात् सुखरूप देवतालयरूप मोक्ष आहे. केवल आत्मस्वरूपावस्थान, केवल आत्मस्वरूपानें राहणें, ही अवस्था निर्विषय असल्यामुळे, या दर्शित अन्तःकरणाचा किंवा बाह्य इंद्रियांचा विषय होईल, असा आत्मभिन्न पदार्थच नसतो. त्यामुळे सुखशून्य केवल आत्मस्वरूपावस्थान हा मोक्ष नव्हे, असें एकदेशी म्हणतात, असें आचार्य सांगतात-) हाच मोक्ष आहे. (देवतांमध्ये लय पावणें, हाच मोक्ष आहे. केवल आत्मस्वरूपानें अवस्थित होणें, हा मोक्ष नव्हे. ' अहोपण, हाहि तुमचा मोक्ष केवल [म्ह. निरुपाधिक] आत्म्याच्या ज्ञानानेंच जर साध्य होत असेल, तर आत्मविद्येचा आरंभ करणें व्यर्थ कसें होईल, ' असें कोणी विचारतील, असें समजून एकदेशी ' सविशेष साधनानें -सिद्धि होणें, युक्त आहे, निर्विशेष साधनानें कोणतीही सिद्धि होणें युक्त नाही, ' असें सांगतात-)=आणि तो हा-देवतालयरूप मोक्ष वर सांगितलेल्या-ज्ञान, उपासना व कर्म यांच्या समुच्चयानें, त्यांचें एकाच वेळीं अनुष्ठान केल्यानें प्राप्त होण्यास योग्य आहे. (शिवाय आत्मा सदा सविशेषच असतो. त्यामुळे केवल आत्मविद्येचा अभाव आहे. त्या कारणानेहि केवलात्मविद्या मोक्षाचें निमित्त होऊं शकत नाही, असें एकदेशी म्हणतात, असें आचार्य सांगतात-)=याच्या पलीकडे (मोक्ष म्हणून) काहीं नाही, असें कित्येक समजले.

(याप्रमाणें एकदेशी वेदान्त्यांचें मत दाखवून त्यांचें निराकरण करण्याकरितांच श्रुतीनें-ऐतरेयोपनिषदानें उच्चारलेलें, पहिलें, केवल आत्मविद्येचें प्रतिपादन करणारें वाक्यच आचार्य व्याख्यानासाठीं घेतात-)=त्या एकदेशी समुच्चयवाद्यांचें निराकरण करण्याची इच्छा करणारा वेद केवल आत्म्याच्या साक्षात्काराच्या विधानार्थ ' आत्मा वा इदम् ' इत्यादि पुढील ग्रंथ सांगतो. (' केवलात्मज्ञान ' या पदानें निर्विशेष आत्मा हाच ज्याचा विषय आहे, कर्मिपुरुषांच्या निष्ठेचा जें विषय होत नाही, कर्माचें अंग न होणें, हेंच ज्याचें लक्षण आहे आणि कर्माशीं ज्याचा संबंध नाही, असें कैवल्य येथें विवक्षित आहे.)

(शंका-अहोपण, ' आत्मा वा इदम् ' इत्यादि पुढचा ग्रंथ केवल आत्म्या-विषयी आहे, असें कसें म्हणतां ? कारण " स इमाल्लोकानसृजत " म्हणजे तो या लोकांस उत्पन्न करिता झाला, असें दुसऱ्याच वचनांत म्हटलेलें असल्यामुळे त्यानें

लोकांना उत्पन्न केलें, अशी प्रतीति येते, आणि लोकांना निर्माण करणें, हें तर सर्व विशेषांनीं युक्त असलेल्या हिरण्यगर्भादिकांचें काम आहे, अशी पुराणांमध्ये प्रसिद्धि आहे. ' त्या सृष्टिकर्त्या आत्म्यानें देवतांच्या पुढें गाय आणली ' इत्यादि याच उपनिषदांत वर्णिलेले व्यवहार नाम-जाति-रूप-सामर्थ्य इत्यादि अनेक विशेषांनीं युक्त असलेल्या चेतनांकडूनच होऊं शकतात, हें मनुष्यमात्राला ठाऊक आहे. त्याचप्रमाणें पूर्वीचें प्रकरण जरी पाहिलें तरी " अथातो रेतसः सृष्टिः " " प्रजापते रेतो देवाः " इत्यादि स्थळीं प्रजापतिसंज्ञक हिरण्यगर्भाचें वर्णन आरंभिल्लें आहे, असेंच दिसतें. यास्तव " आत्मा वा इदम् " या प्रथम वाक्यांतील आत्मशब्द हिरण्यगर्भवाचक आहे, ब्रह्मवाचक नाही. ही शंका म्हणजे उत्तरमीमांसेच्या तिसऱ्या अध्यायाच्या आठव्या अधिकरणाचा पूर्वपक्षच आहे व तो फारच महत्त्वाचा आहे. कारण अद्वैतवेदान्तावांचून दुसरे सर्व द्वैती ही सृष्टि ईश्वरानें केली आहे व तो ईश्वर वैकुंठादि कोठें दूर राहून राजाप्रमाणें तिचें रक्षणादि करितो, असें म्हणतात. द्वैती लोकांनीं मानिलेला ईश्वर म्हणजे वेदान्ताचें प्रतिपाद्य ब्रह्म नव्हे. तर वेदान्ताचा विराट् (कार्यब्रह्म) आहे. अर्थात् द्वैती, विशिष्टाद्वैती, शुद्धाद्वैती व इतर ईश्वरवादी विराटाच्या पलीकडे जात नाहींत. त्यांची तीच पराकाष्ठा आहे. त्या विराटाचें सुख त्याच्याच कृपेनें संपादन करणें, हाच परम पुरुषार्थ आहे, इत्यादि ते मानितात; असो, भाष्यकार त्या लोकांच्या म्हणण्याचा शंकारूपानें निर्देश करितात—)

भाष्यं—कथं पुनरकर्मसंबंधिकेवलात्मविज्ञानविधानार्थ उत्तरो ग्रंथ इति गम्यते ॥ अन्याथानवगमात् । तथा च पूर्वोक्तानां देवतानामग्न्यादीनां संसारित्वं दर्शयिष्यत्यशनायादिदोषवत्त्वेन " तमशनापिपासाभ्यामन्ववार्जत् " [२. १] इत्यादिना । अशनायादिमत्सर्व संसार एव ॥ परस्य तु ब्रह्मणोऽशनायाद्यत्ययश्रुतेः ॥

भाष्यार्थ—पण 'आत्मा वै०' इत्यादि हा पुढील ग्रंथ कर्माशीं ज्याचा कांहीं संबंध नाही, कर्माचा जो शेष नव्हे, अशा केवल-निरुपाधिक, निर्विशेष आत्म्याच्या साक्षात्काराचें विधान करण्यासाठीं आहे, हें कसें बरें अवगत होतें ? [कसें बरें कळतें ? आत्मविद्येचा विषय जर सविशेष-विशेषसहित वस्तु, हा असला तर त्या विद्येचा संबंध कर्माशीं नाही, असें म्हणणेंहि योग्य नव्हे, या अभिप्रायानें भाष्यांत ' अकर्मसंबंधि ' असें आत्म्याला विशेषण योजिलें आहे.]

(सभाषान—वरील शंकेचें निरसन सहा तात्पर्यबोधक लिंगांवरून करितां येतें. १ उपक्रमोपसंहार, २ अभ्यास, ३ अपूर्वता, ४ फल, ५ अर्थवाद व ६ उपपत्ति हीं

सहा तात्पर्यबोधक लिंगे आहेत. त्यांवरून एखाद्या ग्रंथाचें, शास्त्राचें अथवा प्रकरणाचें तात्पर्य-प्रतिपाद्य काय आहे, याचा निश्चय करितां येतो. ऐतरेयोपनिषद् या नांवानें प्रसिद्ध असलेल्या ऐतरेयब्राह्मणाच्या दुसऱ्या आरण्यकाच्या चार, पांच व सहा या तीन अध्यायांचें मिळून एक प्रकरण होतें. त्याचें तात्पर्य कशांत आहे, त्याचा प्रतिपाद्य विषय काय आहे, हें आपण वरील तात्पर्यबोधक लिंगांवरून पाहूं या. १ 'आत्मा वा इदमग्र आसीत्' म्हणजे पूर्वी हें सर्व आत्मा होता, हा याचा उपक्रम आहे. उपक्रम म्हणजे आरंभ; व 'सर्वे तत्प्रशानेत्रं प्रशाने प्रतिष्ठितं' म्हणजे प्रशान्त-चित्त-तत्त्वच त्या सर्वांचें-(ब्रह्मादिकांचें) नेत्र-(प्रवर्तक) आहे; प्रशान्तांतच सर्व स्थिर स्थित आहे, इत्यादि हा उपसंहार आहे. आत्म्याचा उपक्रम करून त्यांत हें सर्व जगत् प्रतिष्ठित आहे, असा उपसंहार करणें, हें आत्माच या प्रकरणाचा प्रतिपाद्य विषय आहे, असा निश्चय करवितें, म्हणून तें पहिलें लिंग होय. २ 'स एतमेव पुरुषं ब्रह्मततममपश्यत्' म्हणजे तो साधक याच आत्म्याला फार मोठा, अतिशय विस्तार पावलेला पाहता झाला, हा अभ्यास होय. अभ्यास म्हणजे मध्यें मध्यें प्रतिपाद्याचा परामर्श-निर्देश करणें. ३ ब्रह्मच आद्वितीय आत्मा आहे, तें तत्त्व दुसऱ्या कोणत्याहि [म्हणजे उपनिषदांवांचून प्रत्यक्ष अनुमान इत्यादि दुसऱ्या कोणत्याहि] प्रमाणानें ज्ञात होत नाहीं. हेंच अपूर्वतासंज्ञक तात्पर्यलिंग आहे. ४ 'अमुष्मिन्-स्वर्गे लोके सर्वान्कामानामृतः समभवत्' म्हणजे त्या स्वर्गसंज्ञक सुखरूप लोकांत सर्व कामनांस प्राप्त होऊन अमृत झाला, हें वाक्य आत्मज्ञानाचें फल सांगतें. येथें स्वर्ग म्हणजे निरतिशय सुखरूप ब्रह्म, त्याच्याशीं ऐक्य पावून राहिलेल्या पुरुषाला ब्रह्माच्या अंशभूत विषयानन्दाचीहि प्राप्ति होणें, हें फल होय. ५ 'स एतमेव सीमानं विदार्येतया द्वारा प्रापद्यत' म्हणजे तो याच मस्तकावरील केशविभागस्थानास विदीर्ण करून त्या द्वारानें आंत शिरला, हा अर्थवाद आहे. अर्थवाद म्हणजे स्तुति, प्रतिपाद्याचें माहात्म्य वर्णन करणें; व ६ 'तस्य त्रय आवसथास्त्रयः स्वप्नाः' म्हणजे त्याचे तीन आवसथ व तीन स्वप्ने आहेत, या वाक्यानें जाग्रत्, स्वप्न व सुषुप्ति या तिन्ही अवस्थांचा 'स्वप्न' या शब्दानें उल्लेख केलेला आहे; त्यामुळें त्या अवस्था मिथ्या आहेत, असें सूचित होतें. हीच उपपत्ति म्हणजे युक्ति होय.)

(या सहा लिंगांवरून प्रस्तुत ग्रंथ सर्वविशेषशून्य अद्वितीय आत्मवस्तूचें प्रतिपादन करणारा आहे, असें सिद्ध होतें. यास्तव तो ग्रंथ आत्मभिन्न विषयाचें प्रतिपादन करणारा आहे, असें समजण्यास अवकाशच उरत नाहीं. शिवाय त्यानें लोक, देवता, अन्न इत्यादिकांना उत्पन्न केलें, असें जें सांगितलें आहे, तें अध्यासेप व अपवाद

यांच्या योगाने—या दोन उपायांनीं पूर्वोक्त आत्म्याचें ज्ञान व्हावें म्हणून आहे. कारण आत्म्याच्या ठिकाणीं त्या सर्वांचा अध्यारोप केला आहे. म्हणूनच भगवान् व्यास म्हणतात “ आत्मगृहीतिरितरवदुत्तरात्, ” (ब्रह्मसूत्र अ. ३ पा. ३ सू. १६) येथें आत्मशब्दानें आत्म्याचें—परमात्म्याचें ग्रहणच केलें जातें. तें कसें तर ‘ इतरवत् ’ म्हणजे सृष्टीविषयीं वर्णन करणाऱ्या इतर श्रुतीत (म्हणजे ‘ आत्मन आकाशः संभूतः ’ इत्यादि उपनिषद्वाक्यांत) आत्मशब्दानें परमात्म्याचें ग्रहण जसें करितां, अथवा इतर म्हणजे सामान्य लौकिक वाक्यांत आत्मशब्दाचा प्रयोग केला असतां, मुख्य प्रत्यगात्माच जसा ग्रहण केला जातो, त्याप्रमाणें येथेहि आत्मा म्हणजे परमात्मा. कारण पुढचें ‘ स ईक्षत लोकान्नु सृजै ’ म्हणजे मीं लोकांना उत्पन्न करावें, असें तो ईक्षण—आलोचन करिता झाला, हें वाक्य परमात्म्याच्या ग्रहणासच अनुकूल आहे. (हिरण्यगर्भादि कार्यब्रह्माचें ग्रहण करण्यास अनुकूल नाही, अशा अभिप्रायानें भाष्यकार सांगतात—)=कारण (उत्तर ग्रंथ) दुसऱ्या कशाकरितां आहे, असें प्रत्यक्ष त्या ग्रंथावरून कळत नाही. (आतां ‘ हाच मोक्ष ’ असें जें वर पूर्वपक्षांत म्हटलें आहे, त्याविषयीं आचार्य म्हणतात—)=तसेंच पूर्वीं सांगितलेल्या अग्न्यादि देवतांचें संसारित्वहि—अशनाया (भूक) पिपासा (तहान) इत्यादि दोषांनीं युक्त असणें, या रूपानें ‘तमशनापिपासाम्भ्यामन्ववार्जत् ’ म्हणजे हिरण्यगर्भाच्या स्थूल विराड् रूप देहाला अशना आणि पिपासा यांच्या योगानें ईश्वर संयुक्त करिता झाला, अशा अर्थाच्या वाक्यानें श्रुति दाखवील. (‘ अहोपण, देवताभाव अशनायादिकांनीं जरी युक्त झालेला असला, तरी तो निरतिशय सुखसंपन्न असल्यामुळें मोक्षच आहे, ’ असें वादी म्हणेल; यास्तव आचार्य म्हणतात—)=अशनायादिकांनीं युक्त असलेलें सर्व कांहीं संसारच आहे. (अशनायादिकांमुळें दुःख होणें अगदीं साहजिक आहे. म्हणजे ज्याला भूक किंवा तहान लागते त्याला दुःख होणें अपरिहार्य आहे. त्यामुळें क्षुधायुक्त देवताभाव निरतिशय सुखसंपन्न आहे, या म्हणण्यांत कांहीं अर्थ नाही. यास्तव जगांतील जो जो भाव अशनायादिकांनीं युक्त आहे, तो तो संसारच.)

(“आतां निर्विशेष आत्मस्वरूप होऊन राहणें, हा मोक्षच नव्हे. कारण ती अवस्था विषय, इंद्रियें इत्यादिकांनीं रहित असल्यामुळें तिच्यामध्ये सामान्य सुखहि संभवत नाही, मग निरतिशय—सर्वोत्कृष्ट सुख तर दूरच राहिलें, ” असें जें वाद्याचें म्हणणें आहे तें खोटें आहे. कारण ‘ योऽशनायापिपासे शोकं मोहं जरां मृत्युमत्येति ’ म्हणजे जो भूक, तहान, शोक, मोह, जरा, मृत्यु इत्यादिकांचें उल्लंघन करितो, इत्यादि श्रुतिवचनां-

वरून मोक्ष, अशनायादिकांनीं रहित आहे, असें ठरतें, आणि त्यामुळे मोक्षावस्थेत अशनायादिकांपासून अवश्य उद्भवणाऱ्या दुःखांचीहि प्राप्ति होत नाही. यास्तव मोक्ष सुख-दुःखातीत आहे, तो स्वतः आनंद आहे, असेंहि तैत्तिरीय उपनिषदांत सांगितले आहे. यास्तव मोक्ष म्हणजे आनंद होय. 'अमुष्मिन् स्वर्गे लोके' येथेहि लोकांच्या आनंदरूपतेचेंच भान होत असल्यामुळे स्वर्ग म्हणजे सामान्य सुख, असेंच समजणें उचित होय. 'अनन्ते स्वर्गे लोके०' इत्यादि श्रुतीमध्ये ब्रह्मानंद या अर्थी 'स्वर्ग' या शब्दाचा प्रयोग केला आहे. अर्थात् मोक्ष सर्व दुःखशून्य व म्हणूनच आनंदरूप आहे.)

(आतां त्या आनंदामध्ये विषयांचा अभाव असतो, हें जरी खरें आहे, तरी विचारारी लोक त्या विषयाभावदोषाचीच आकांक्षा करितात. यास्तव त्याला मोक्षत्व-पुरुषार्थत्व आहे, असें भाष्यकार सांगतात-)=आणि पर ब्रह्म अशनायादिकांचें उल्लंघन करून राहतें [म्हणजे तें तहान, भूक इत्यादि दुःखनिमित्तांनीं रहित आहे,] असें सांगणारी श्रुति आहे.

भाष्यं—भवत्वेवं केवलात्मज्ञानं मोक्षसाधनं न त्वत्राकर्म्म्येवाधिक्रियते, विशेषाश्रवणात् । अकर्मिण आश्रम्यन्तरस्येहाश्रवणात् ॥ कर्म च बृहतीसहस्रलक्षणं प्रस्तुत्यानन्तरमेवात्मज्ञानं प्रारभ्यते । तस्मात्कर्म्म्येवाधिक्रियते ॥

भाष्यार्थ—(याप्रमाणें वादी निर्विशेष आत्म्याचें ज्ञान मोक्षाचें साधन आहे, असें क्षणभर मान्य करून 'पण तें ज्ञान कर्मरहित पुरुषाच्या ठिकाणींच नियमानें राहतें, व तेंच कैवल्य होय, हें म्हणणें संभवत नाही,' असें म्हणून संन्यासाविषयीं आक्षेप घेतो-)=या प्रकारें केवल आत्म्याचें ज्ञान मोक्षाचें साधन असो, पण त्याचा अधिकारी केवल अकर्मीच आहे, असें म्हणतां येत नाही. कारण श्रुतीनें तसा विशेष कोठेहि सांगितलेला नाही. (आतां विशेष सांगितलेला नाही, हेंच म्हणणें वादी अधिक स्पष्ट करितो-)=कारण अकर्मी म्हणजे संन्यासी हा दुसरा (निराळा) आश्रमी आहे, असें येथें सांगितलेलें नाही.

(आणि विशेष सांगितलेला नाही एवढेंच नव्हे; तर 'आत्मा वा इदं०' या अध्यायाशीं कर्मी अधिकाऱ्याचेंच सांनिध्य प्रतीत होतें. यावरूनहि आत्मज्ञानाचा कर्मीशीं नियत संबंध आहे असें ठरतें, असें वादी म्हणतो-)=बृहतीसहस्र कर्म आरंभून-या कर्माच्या विधानास आरंभ करून नंतर लागलेंच येथें आत्मज्ञान आरंभिलेलें आहे. (यास्तव त्या कर्माच्या द्वारा, तें कर्म करणारा पुरुष आत्मज्ञानाला समीप आहे.)

यास्तव आत्मज्ञानाचा कर्मीच म्हणजे कर्मठ पुरुषच अधिकारी केला जातो [म्हणजे आत्मज्ञानाचा अधिकारी कर्मठच आहे, संन्यासी नव्हे. अर्थात् कर्मत्यागरूप संन्यासाश्रम नाही.]

भाष्यं—न च कर्मासंबंध्यात्मविज्ञानं पूर्ववदन्त उपसंहारात् । यथा कर्मसंबंधिनः पुरुषस्य सूर्यात्मनः स्थावरजंगमादिसर्वप्राण्यात्मत्वमुक्तं ब्राह्मणेन मंत्रेण च 'सूर्य आत्मा' इत्यादिना, तथैव 'एष ब्रह्मैष इंद्रः' [५.३] इत्याद्युपक्रम्य सर्वप्राण्यात्मत्वम् । 'यच्च स्थावरं सर्वं तत्प्रज्ञानेत्रं' [५.३] इत्युपसंहरिष्यति ॥ तथा च संहितोपनिषदि—“एतं ह्येव बह्वृचा महत्युक्थे मीमांसन्ते” इत्यादिना कर्मसंबंधित्वमुक्त्वा “सर्वेषु भूतेष्वेतमेव ब्रह्मेत्याचक्षते” इत्युपसंहरति ॥ तथा तस्यैव 'योऽयमशरीरः प्रज्ञात्मा' इत्युक्तस्य 'यश्चासावादित्य एकमेव तदिति विद्यात्' इत्येकत्वमुक्तम् । इहापि 'कोऽयमात्मा' [५.१] इत्युपक्रम्य प्रज्ञात्मत्वमेव 'प्रज्ञानं ब्रह्म' [५.३] इति दर्शयिष्यति तस्मान्नाकर्मासंबंध्यात्मज्ञानम् ॥

भाष्यार्थ—(याप्रमाणे वाद्याने कर्माशी संबंध न ठेवणारी केवळ आत्मविद्या माग्य करून ती संन्याशाचे ठिकाणीच राहते, या नियमाचे निराकरण केलें. म्हणजे कर्माशी संबंध न ठेवणारे आत्मज्ञान आहे, पण तें संन्याशाचे ठिकाणीच असतें, संन्याशीच त्याचा अधिकारी आहे, असा कांहीं नियम नाही, असें वर म्हटलें. पण आतां कर्माशी संबंध न ठेवणारे ज्ञान आहे, हें म्हणणेंच तो मान्य करित नाही.) =वस्तुतः कर्माशी संबंध न ठेवणारे आत्मविज्ञान नाहीच. कारण पूर्वीप्रमाणेंच शेवटीं उपसंहार केला आहे. (आतां या वरील संक्षिप्त वाक्याचाच विस्तार करितात—) =ज्याप्रमाणें ब्राह्मणभागानें कर्मसंबंधी, सूर्याच्या आत्मरूप [सूर्यमंडलान्तर्वर्ती] पुरुषाला स्थावर-जंगमादि सर्व प्राण्यांचें आत्मत्व [म्ह० तो पुरुषच अचर व चर प्राण्यांचा आत्मा आहे, असें—]=सांगितलें आहे, आणि जसें 'सूर्य आत्मा जगत्तत्स्थुषश्च' म्ह० सूर्य चर व अचर यांचा आत्मा आहे, या मंत्रानेंहि सांगितलें आहे, तसेंच (या उपनिषदांतहि) 'एष ब्रह्मैष इंद्रः' म्ह० हा ब्रह्मा, हा इंद्र इत्यादि वाक्यानें सर्व प्राण्यांचें आत्मत्व सांगावयास आरंभ करून 'यच्च स्थावरं सर्वं तत्प्रज्ञानेत्रं' आणि जें स्थावर तें सर्व प्रजेकडून प्रवृत्त केलें जाणारें आहे, असा उपसंहार केला आहे. (पूर्वीच्या अध्यायांत कर्मसंबंधी उपासनेचा विषय होणाऱ्या उपास्याचें सर्वात्मत्व जसें वर्णिलें आहे, तसेंच तें या अध्यायांतहि 'एष ब्रह्मा०' इत्यादि वाक्यानें सांगितलें आहे. यास्तव तें आत्मज्ञान जसें कर्मसंबंधी तसेंच हेंहि देवताज्ञान कर्मसंबंधी आहे, असें अनुमान होतें.)

(आतां संहितेत जसे सांगितलें असेल, तसेंच ब्राह्मणाविषयी समजावयाचें, या पद्धतीनें जरी पाहिलें, तरी सर्वात्मत्व हें चिह्न कर्मसंबंधी आत्म्याच्या ठिकाणीच नियमोनें राहणारें आहे, असें वादी म्हणतो—) = त्याचप्रमाणें संहितोपनिषदामध्ये (संहितेच्या उपनिषदांत) “बह्वृच (म्हणजे ऋग्वेदी) ‘ वृहतीसहस्र ’ [म्हणजे एक सहस्र वृहतीनांवाचे छंद] या नांवाच्या शास्त्रांत [शंसिता या नांवाच्या ऋत्विजानें म्हणावयाच्या स्तोत्रांत] या प्रकृत आत्म्याचाच विचार करितात,” अशा अर्थाच्या ‘ एतं होव० ’ इत्यादि वाक्यानें कर्मसंबंधित्व सांगून शेवटीं “सर्वभूतांतील त्या आत्म्यालाच ब्रह्म म्हणतात” अशा अर्थाच्या ‘ सर्वेषु भूतेषु० ’ या वाक्यानें उपसंहार केला आहे. (तस्मात् आत्मज्ञानहि कर्मसंबंधी आहे.)

(संहितोपनिषदांत ‘ प्रज्ञात्मा ’ म्हणून ज्याला नांव दिलें आहे त्या आत्म्याचा, ‘ यो यज्ञस्योत्पन्नं पश्येत् ’ इत्यादि वाक्याचा विचार केला असतां, कर्माशी संबंध आहे अशी प्रतीति येते, आणि या उपनिषदांतहि ‘ प्रज्ञात्मा ’ असेंच म्हटलें आहे. त्यामुल्ले प्रज्ञात्मा कर्मसंबंधी आहे, असा निश्चय होतो. म्हणून आत्मविद्या—आत्मज्ञानहि कर्मसंबंधी आहे, असें वादी म्हणतो—) = त्याचप्रमाणें ‘ जो हा शरीररहित प्रज्ञात्मा ’ असें ज्याच्या विषयी म्हटलें आहे, त्याचें ‘ आणि जो हा आदित्यामध्ये आहे तो एकच आहे, असें समजावें, ’ असें म्हणून एकत्व सांगितलें आहे. या उपनिषदांतहि ‘ हा आत्मा कोण ’ असा उपक्रम करून ‘ प्रज्ञानच ब्रह्म आहे ’ असें शेवटीं प्रज्ञात्मत्वच ही श्रुति दाखवील. (आतां शंकावादी आपली शंका संपवितो—) = यास्तव आत्मज्ञान अकर्मसंबंधी नाही.

भाष्यं—पुनरुक्त्यानर्थक्यमिति चेत् । कथं “ प्राणो वा अहमस्म्यृषे ” इत्यादि ब्राह्मणेन “ सूर्य आत्मा ” इति मंत्रेण च निर्धारितस्यात्मन “ आत्मा वा इदम् ” इत्यादि ब्राह्मणेन “ कोऽयमात्मा ” [५.१] इति प्रभूपूर्वकं पुनर्निर्धारणं पुनरुक्तमनर्थकमिति चेत् । न । तस्यैव धर्मान्तरविशेषनिर्धारणार्थत्वात् पुनरुक्ततादोषः । कथम्, तस्यैव कर्मसंबंधिनो जगत्सृष्टिस्थितिसंहारादिधर्मविशेषनिर्धारणार्थत्वात् केवलोपास्त्यर्थत्वाद्वा । अथवा आत्मेत्यादिपरो ग्रंथसंदर्भ आत्मनः कर्मिणः कर्मणोऽन्यत्रोपासनाप्राप्ती कर्मप्रस्तावेऽविहितत्वात्केवलोऽप्यात्मोपास्य इत्येवमर्थः ॥ भेदाभेदोपास्यत्वाद्वैक एवात्मा कर्मविषये भेददृष्टिमाक । स एवाकर्मकालेऽभेदेनाप्युपास्य इत्येवमपुनरुक्तता ॥

भाष्यार्थ—(आतां शंकावादीच सिद्धान्त्यांच्या आशंकेचा अनुवाद करितो-)=
 पुनरुक्ति हा दोष येत असल्यामुळे हे प्रकरण अनर्थक होतें, म्हणून म्हणाल तर
 (या संक्षिप्त वाक्याचाच विस्तार करितात-)=‘ आनर्थक्य कसे ’ म्हणून विचार-
 शील तर सांगतों-“ हे ऋषे, मी प्रसिद्ध प्राण आहे, ” इत्यादि अर्थाच्या ब्राह्मणानें
 व “ सूर्य चराचर जगाचा आत्मा आहे ” इत्यादि अर्थाच्या मंत्रानें ज्याचा निश्चय
 केला आहे, त्याच आत्म्याचा “ पूर्वीं हें सर्व आत्माच होता, ” इत्यादि वाक्यानें
 ‘आरंभिलेल्या या ब्राह्मणानें,’ ‘ तो आत्मा कोण आहे ’ असा पुनः प्रश्नपूर्वक निश्चय
 करणें, ही पुनरुक्ति असून त्यामुळेच ती व्यर्थ आहे, म्हणून तुम्ही अद्वैतवादी
 म्हणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण त्याच्याच दुसऱ्या विशेषधर्माचा निश्चय करण्या-
 करितां पुनः प्रश्नपूर्वक आरंभ केला आहे. त्यामुळे पुनरुक्तता दोष येत नाहीं.
 (आतां वादि हेंच प्रश्नपूर्वक स्पष्ट करून सांगता-)=तें कसे ? (सांगतों-)=कर्माशीं
 संबंध ठेवणाऱ्या त्या आत्म्याचेच-जगाला उत्पन्न करणें, त्याची स्थिति व संहार
 करणें-इत्यादि विशेष धर्म आहेत, या गौष्टीचा निश्चय करण्याकरितां तो प्रश्न आहे.
 (कारण त्यानें या लोकांना उत्पन्न केलें, असे त्यांत सांगितलें आहे. किंवा वादी
 दुसऱ्या प्रकारें पुनरुक्तिदोषाचा परिहार करितो-)=अथवा केवळ उपासनेकरितां
 आत्म्याचा पुनः निश्चय केला आहे. (वादी याचेंच अधिक स्पष्टीकरण करितो-)
 =अथवा ‘ आत्मा वा इदम् ’ इत्यादि पुढचा ग्रंथसमुदाय कर्मसंबंधी जो आत्मा
 त्याची कर्मावांचून उपासनाच होऊ शकत नाहीं, कारण कर्मप्रकरणामध्ये तित्चें
 विधान केलेलें नाहीं, अशी शंका प्राप्त झाली असतां केवळ आत्माहि उपास्य-उपासना
 करण्यास योग्य-आहे, हें सुचविण्याकरितां आहे [म्हणजे कर्माच्या अंगत्वानेंच आत्म्याची
 उपासना होऊ शकतें त्यावांचून नाहीं. असें कोणी समजतील, कारण कर्मप्रकरणामध्येच
 आत्मोपासनेचें प्रतिपादन केलेलें नाहीं. यास्तव त्या शंकेचें निरसन करून केवळ आत्म्या-
 चीहि उपासना होऊ शकते, हें सुचविण्याकरितां पुढचा म्हणजे ऐतरेय उपनिषद्रूप ग्रंथ
 आहे, असें साचें तात्पर्य. पण असें म्हटल्यास आम्ही ‘ आत्मा कर्मसंबंधीच आहे, ’
 असा जो वर नियम सांगितला आहे, त्याला बाध येतो, असें म्हणण्याचेंहि कारण नाहीं.
 कारण केवळ कर्माचा आश्रय करून, आत्म्यानें उपास्य होणें, एवढ्या अंशाचा जरी
 बाध झाला तरी त्यामुळे उपास्य आत्म्याच्या कर्मसंबंधाचा म्ह० सविशेषत्वाचा बाध अथवा
 त्यानें कर्मसमुच्चयानें उपास्य होणें, या मुख्य अंशाचा बाध होत नाहीं. त्यामुळे हा

पक्ष गृहीत धरला तरी ज्याला कर्माचा अधिकार असतो, तोच आत्म्याचा उपासक होतो. अकर्मी म्हणजे संन्यासी आत्मोपासक होऊं शकत नाहीं—असा याचा भावार्थ.]

(आतां याच पक्षी, आणखी दुसरा विशेष कोणता आहे तें सांगतात—)
=किंवा भेद व अभेद अशा दोन दृष्टींनीं आत्मा उपास्य होत असल्यामुळे एकच आत्मा कर्मविषयामध्ये भेददृष्टीस पात्र होतो आणि तोच अकर्मकाली [' म्हणजे जेव्हां कर्म करण्याचा अवसर नसतो तेव्हां] अभेदानेहि उपास्य होतो, अशा रीतीने पुढील ग्रंथाला पुनरुक्तता नाही. (भेददृष्टि म्हणजे आत्म्याची, ' हा मजहून भिन्न ' अशा रीतीने उपासना करणें; आणि अभेदानें म्हणजे ' मीच आत्मा ' अशी एकरूपानें उपासना करणें.)

भाष्यं—' विद्यां चाविद्यां च यस्तद्वदामय सह । अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययामृतमश्नुते ' इति, ' कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः ' इति च वाजिनाम् । न च वर्षशतात्परमायुर्मर्त्यानाम् । येन कर्मपरित्यागेनात्मानमुपासीत । दर्शितं च " तावन्ति पुरुषायुषां ऽह्नां सहस्राणि भवन्ति " इति ॥ वर्षशतं चायुः कर्मणैव व्याप्तम् । दर्शितश्च मंत्रः ' कुर्वन्नेवेह कर्माणि ' इत्यादः । तथा " यावज्जीवमग्निहोत्रं जुहोति " " यावज्जीवं दर्शपूर्णमासाभ्यां यजेत " इत्याद्याश्च । " तं यज्ञपात्रैर्दहन्ति " इति च ॥ ऋणत्रयश्रुतेश्च ॥ तत्र पारिव्राज्यादि शास्त्रं ' व्युत्थायाथ भिक्षाचर्यं चरन्ति ' इति आत्मज्ञानस्तुति-परोऽर्थवादः ॥ अनधिकृतार्थो वा ॥

भाष्यार्थ—(ऐतरेय उपनिषद्, हें प्रकरण आत्मज्ञानार्थ आहे, यापक्षां अनेक श्रुतींशीं विरोध येतो असें वादी सांगतो—)=जो कर्म आणि उपसना ही दोन्ही एकाच काली आचरितो, तो कर्माच्या योगानें मृत्यूचें उल्लंघन करून विद्येच्या योगानें अमृतत्वाचा [मोक्षाचा] उपभोग घेतो. ' या लोकीं कर्म करीतच शंभर वर्षे जिवंत राहण्याची इच्छा करावी, ' असें वाजसनेयिशाखेच्या ईशावास्योपनिषदांत म्हटलें आहे. (' शंभर वर्षांनंतर केवळ आत्म्याचें ज्ञान संपादन करूं, ' म्हणून म्हणावें तर—)=मनुष्याचें आयुष्य शंभर वर्षांहून अधिक नसतें, कीं ज्याच्या योगानें पुरुष शंभर वर्षांनंतर कर्माचा त्याग करून आत्म्याची उपासना करील ! (' शतायुर्वै पुरुषः ' या श्रुतीवरून मनुष्याचें आयुष्य शंभर वर्षे आहे, हें ठरतें. ऐतरेय आग्न्यकांतहि एक सहस्र बृहतीछन्दानें युक्त असलेल्या शस्त्राचीं [स्तोत्राचीं] छत्तीस सहस्र अक्षरें आहेत, असें सांगून, पुरुषाच्या आयुष्याचेहि दिवस तितकेच आहेत असें म्हटलें आहे, छत्तीस ' सहस्र

दिवस म्हणजे शंभर वर्षेच होव. अर्थात् या उल्लेखावरूनहि पुरुषाचें आयुष्य शंभर वर्षेच आहे, असें ठरते. भाष्यकारहि पुढील वाक्यांत तेंच म्हणतात—) = पुरुषाच्या आयुष्याचे दिवस तितकेच [छत्तीस सहस्र] होतात, असें मागेहि दाखविले आहे.

(बरे, पुरुषाचें आयुष्य शंभर वर्षांहून जर अधिक नसेल तर त्यानें मध्येंच कर्म-संन्यास करावा, म्हणून म्हणाल, तर तेंहि बरोबर नाही. कारण—) = शंभर वर्षे आयुष्य कर्मानेंच व्यापिलें आहे. (त्याविषयीं प्रमाण सांगतात—) = ' या लोकीं कर्म करीतच ' इत्यादि अर्थाचा मंत्रहि वर दाखविला आहे. (तर मग पुराणामध्यें दशरथादिकांचें अधिक आयुष्य वर्णिलें आहे, त्याची वाट काय ? म्हणून म्हणाल, तर सांगतो. पुरुषाचें आयुष्य शंभर वर्षेच असतें, अशा अर्थाच्या श्रुतीशीं विरोध येत असल्यामुळें पुराणांतील वर्णन हा अर्थवाद—स्तुति आहे, असें समजावें. अथवा तें खरेंच आहे, असें जरी घेऊन चाललें, तरी जेवढें आयुष्य असेल तेवढें सर्व कर्मानेंच व्यतीत करावें, असें सांगणारी श्रुति असल्यामुळें, दशस्थादिकांसारखे दीर्घायु पुरुष, शंभर वर्षांनंतर कर्मत्याग करून आत्मोपासना करतील, असेंहि म्हणतां येत नाही, असें वादी सांगतो—) = ' यावज्जीव अग्निहोत्र करावें ' ' यावज्जीव दर्श-पूर्णमास याग करावेत, ' इत्यादि अर्थाच्या तुसऱ्याहि श्रुती आहेत. (जीणें वा बिरमेह ' अथवा जीर्ण झालेल्या पुरुषानें कर्मांचा त्याग करावा, असें बचन असल्या-मुळें वृद्धावस्था प्राप्त झाल्यानंतर संन्यास करितां येईल, असें म्हणावें. तर पुरुषाला, यज्ञपात्रांसह जाळण्याविषयीं विधान असल्यामुळें तें बरोबर नाही, असें सांगतत—) = ' त्याला यज्ञपात्रांसह जाळतात, असेंहि ' विधान आहे. (यास्तव अग्निहोत्रादि कर्मांना त्याग करून आत्मोपासना करण्यास अवकाशच राहत नाही.)

(अहोपण, यावज्जीव कर्में करावयास सांगणारीं वरील वाक्यें, ज्यानें गृहस्था-श्रमाज्जा स्वीकार केला आहे, त्याच्याकरितां आहेत, असें समजणें सयुक्तिक आहे. नाहींतर ब्रह्मचाऱ्यालाहि कर्में करण्याचा प्रसंग येईल. पण तो तर अग्निहोत्रादि कर्में करित नाही. यास्तव गृहस्थाश्रम स्वीकारण्याच्या पूर्वीच कर्मत्याग करितां येणें शक्य आहे, असें म्हणाल तर सांगतो—) = श्रुतीनें तीन ऋणेंहि सांगितली आहेत. (' उत्सन्न होव्यास ब्राह्मण तीन ऋणांनीं युक्त होऊनच जन्मास येतो, ' अशा अर्थाची श्रुति व ' तीन ऋणांची फेड करून मन मोक्षामध्ये लावावें, ' अशी स्मृति आहे. यास्तव देव, ऋषि व पितर या तिघांचीं ऋणें पंचमहायज्ञ, वेदाध्ययन व पुत्रोत्पादन यांचे योगानें फेडण्याकरितां ब्रह्मचाऱ्यालाहि गृहस्थाश्रमाचा स्वीकार करणेंच उचित आहे, संन्यास करणें उचित नव्हे.)

(असत्यासत्यादि गृहस्थाश्रम स्वीकाराच अवश्य आहे. व असे कर्म करण्यांत घालवावयाचा असल्यामुळे संन्यासाश्रमास अवकाशाच नाही, असेंच जर नियमानें समजलें तर १ ' ज्या दिवशी विरक्ति येईल त्याच दिवशी सर्वसंगपरित्याग करून जावें. ' २ ' सर्वसंगपरित्याग करून भिक्षावृत्तीनें निर्वाह करितात. ' ३ ' ब्राह्मणानें गृहस्थाश्रम सोडून जावें, ' इत्यादि अर्थान्या श्रुति व स्मृति यांची काय वाट ? असें मध्यस्थानें विचारिलें असतां वादी म्हणतो—) = श्रुतीतील ' सर्वसंगपरित्याग करून भिक्षावृत्तीनें निर्वाह करितात ' असें संन्यास, भिक्षाटन इत्यादिकांचें विज्ञान करणारे शास्त्र, हा आत्मज्ञानाची स्तुति करणारा अर्थवाद आहे. (सर्वोच्चा त्याग करूनहि आत्मज्ञान संपादन करावें, अशी आत्मज्ञानाची स्तुति येथें प्रतीत होते. यास्तव अशा प्रकारचें वाक्य, हें विधिवाक्य नव्हे. म्हणजे तें आत्मज्ञानाचें विधान करीत नाही, तर सर्वस्वाचा त्याग करूनहि आत्मज्ञानाचें संपादन करावें, एवढेंच सांगतें. यास्तव अशी वाक्यें, हा आत्मज्ञानाचा स्तुतिपर अर्थवाद आहे. ज्याचें विधान केलेलें असतें तें अवश्य करावें लागतें. कारण विहित कर्तव्याचें अनुष्ठान न करणें म्हणजे प्रत्यवायी व पतित होणेंच आहे. पण अर्थवादावरून, ज्याची स्तुति केली असेल तें कर्म करणें प्रशस्त आहे; एवढेंच ठरतें. तें न केल्यास पुरुष पतित होत नाही, असा याचा भावार्थ.)

(आतां तें वाक्य विधिवाक्यच आहे, असें जरी समजलें तरी कर्म करण्याचा ज्यांना अधिकार नाही, अशा आंधळ्या, पांगळ्या, मुक्या मनुष्यांस उद्देशून तें आहे, असें वादी सांगतो—) = अथवा तो अर्थवाद कर्माचा ज्यांना अधिकार नाही, त्यांच्याकरितां आहे. (यास्तव आत्मविद्या संन्यासी पुरुषाचे ठिकाणीं राहणार नाही. तर कर्मिष्ठाचेच ठिकाणीं राहणारी आहे व ती कर्माशी संबंध ठेवणारी आहे.)

भाष्य—न । परमार्थविज्ञाने फलदर्शने क्रियानुपपद्यते । यदुक्तं कर्मिण एव च आत्मज्ञानं कर्मसंश्लिष्टं च इत्यदि तत्र ॥ परं ब्राह्मकामं सर्वसंसारदोषवर्जितं ब्रह्माहसस्मीत्यात्मत्वेन विज्ञाने, कृतेन कर्तव्येन वा प्रयोजनमात्मनोऽपश्यतः फलदर्शने क्रिया नोपपद्यते ॥

भाष्यार्थ—(भाष्यकार म्हणतात—) = हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाही. (आत्मज्ञानी पुरुषालाहि कर्मानुष्ठान जर अवश्य असेल तर आत्मविद्या कर्मिनिष्ठ आहे असें ठरेल. विद्वानाचें कर्मानुष्ठानहि, एक तर कर्मफलाची इच्छा असल्यास, काम्य कर्माप्रमाणें होईल, अथवा प्रभाकर मीमांसकाच्या म्हणण्याप्रमाणें नियोगबलानें

होईल. नियोग म्हणजे श्रुतीची आज्ञा, विधान. नित्यकर्म, केवल श्रुति विधान करिते, म्हणून जशी करावी लागतात, त्याप्रमाणेच विद्वानाला कर्मानुष्ठानहि विधिबलाने करावे लागेल. पण या दोन पक्षांपैकीं तुला येथे कोणता पक्ष मान्य आहे ? विद्वान् फलाच्या इच्छेनें कर्म करितो, हा पक्ष घेतला तर तो बरोबर नाही. कारण—) =परमार्थाचे विज्ञान झाले असतां कर्माचे फलच दिसत नाही, आणि कर्माचे कांहीं फलच नाही, असें कळल्यावर पुरुषाच्या हातून क्रिया घडणे शक्य नाही. (आतां या संग्रहवाक्याचाच विस्तार करितात—)=कर्म करणाऱ्या पुरुषालाच आत्मज्ञान होतें व तें कर्माशी संबंध ठेवणारें आहे, इत्यादि जें वाधानें वर म्हटलें आहे तें बरोबर नव्हे. (कर्मसंबंधी म्हणजे कर्मागभूत उक्त्यादिकाशीं संबंध ठेवणारें, त्यांच्या आश्रयानें राहणारें.)

(वरील संग्रहवाक्यांतील ' परमार्थविज्ञाने० ' इत्यादि वाक्यांशाचा विस्तार करितात—)=कारण पर म्हणजे आप्तकाम, तृप्त व सर्वसंसारदोषांनीं रहित असें ब्रह्म मी आहे. अशा रीतीनें आत्मत्वानें—आत्मरूपानें ब्रह्माचा साक्षात्कार झाला असतां, केलेल्या किंवा पुढें करावयाच्या कर्मांमुळे आपल्याला कांहीं फल प्राप्त करून घ्यावयाचे नाही (—अथवा कृत किंवा कर्तव्य कर्मानें आत्म्याला कांहीं प्रयोजन प्राप्त होण्यासारखें नाही,) असें, विचारानें जाणणाऱ्या पुरुषाची फलाच्या अभावीं क्रिया उपपन्न होत नाही. (कारण कोणतेंहि कर्म दोन कारणांनीं होतें. एक इष्टप्राप्तीकरितां व दुसरे अनिष्टनिवृत्तीकरितां; पण ज्याला आप्तकाम व सर्वसंसारदोषरहित ब्रह्मच मी आहे, असें साक्षात् कळलेलें असतें, त्याला आजवर केलेल्या व पुढें करावयाच्या कर्मांचें कांहीं फल आत्म्याला मिळेल, असें मुळींच वाटत नाही. फल हेंच कोणत्याहि प्रवृत्तीच निमित्त आहे. म्हणूनच मनुस्मृतीत ' आकामस्य क्रिया काचिद् दृश्यते नेह कस्याचित् । यद्यद्धि कुरुते जन्तुस्तत्तत्कामस्य चेष्टितम् ॥ म्हणजे या जगांत कोणाहि निष्काम—निरिच्छ पुरुषाची कोणतीहि क्रिया दिसत नाही, कारण प्राणी जें जें करितो, तें तें कामाचें चेष्टित आहे, इच्छेचा व्यापार आहे, असें म्हटलें आहे. फलाच्या अभावीं क्रिया संभवत नाही. ब्रह्माला आप्तकाम म्हणजे पूर्णमनोरथ, ज्याचे सर्व मनोरथ पूर्ण झाले आहेत, असें विशेषण देऊन त्याला कोणत्याहि प्रयोजनाची—फलाची प्राप्ति करून घ्यावयाची नाही, असें सुचविलें व ' सर्वसंसारदोषवर्जितं ' या विशेषणानें संसारदोषरूप अनर्थाचीहि निवृत्ति करावयाची नाही असें सांगितलें आहे म्हणजे अशा प्रकारचें ब्रह्मच आत्मा आहे, असें समजल्यावर तीं दोन्ही कर्मनिमित्तें अवशिष्ट रहात नाहीत. त्यामुळे विद्वानाची कोणतीहि क्रिया उपपन्न होत नाही, त्याच्या हातून कोणतेंहि कर्म संभवत नाही. तसेंच ' संसारदोष० ' येथील ' दोष ' या पदानें राग व द्वेष

या दोन दोषांचा अभाव असल्यामुळेहि प्रवृत्तीचा अभाव सूचित होतो. राग म्हणजे आसक्ति-प्रेम व द्वेष म्हणजे क्रोध. या दोन दोषांमुळेच क्रमानें इष्टप्राप्ति व अनिष्ट-निवृत्ति या दोन प्रयोजनांची इच्छा होते आणि त्या इच्छेमुळे प्रवृत्ति होते. ज्ञानानंतर पूर्वी केलेल्या कर्मांशीहि जर आत्म्याचा कांही संबंध रहात नाही, तर पुढें करावयाच्या कर्मांशी तो कोठून असणार ? हें 'कृतेन कर्तव्येन वा' या भाष्यानें सुचविलें आहे. कारण ज्ञानाच्यापूर्वी अनेक जन्मी जीं कर्म घडलेलीं असतात तीं सर्व 'मी यांचा कर्ता आहे' या भावनेनेंच झालेलीं असतात, पण आत्मा पूर्ण व शुद्ध ब्रह्म आहे, असें ज्ञान-म्हणजे असा साक्षात्कार होतांच त्यांचा व असंग आत्म्याचा कांही संबंध नाही, असें वाटून तीं सुद्धां जर प्रयोजनशून्य होतात, तर साक्षात्कारानंतर 'मी कर्ता नाही, तर नुस्ता साक्षी पूर्णब्रह्म आहे,' असें कळल्यानंतर होणारी कर्मप्रयोजन कशी होतील ?)

भाष्य—फलादर्शनेऽपि नियुक्तत्वात्करोतीति चेत् । न, नियोगाविषयात्म-दशेनात् । इष्टयोगमनिष्टवियोगं चात्मनः प्रयोजनं पश्यंस्तदुपायार्थी यो भवति स नियोगस्य विषयो दृष्टो लोके । न तु तद्विपरीतनियोगाविषयब्रह्मात्मत्वदर्शी । ब्रह्मात्मत्वदर्शयपि संश्लेभ्रियुज्येत नियोगाविषयोऽपि सन्न कश्चिन्न नियुक्त इति सर्वं कर्म सर्वेण सर्वदा कर्तव्यं प्राप्नोति । तच्चा निष्टम् ॥ न च स नियोक्तुं शक्यते केनचित् ॥ आम्नायस्यापि तत्प्रभवत्वात् । न हि स्वविज्ञानोत्थेन वचसा स्वयं नियुज्यते । नापि बहुवित्स्वाम्यविवेकिना भृत्येन ॥

भाष्यार्थ—(वरील भाष्यानें 'प्रयोजनाच्या इच्छेनें ज्ञानी कर्म करील' या पक्षाचें निरसन केलें; आतां 'नित्यकर्माप्रमाणें केवळ विधिवलानें-श्रुतीनें सांगितलें आहे, म्हणून तो तीं करील' या दुसऱ्या पक्षाचें निरसन करितात-)=फलाचें जरी अदर्शन-अभाव असला तरी श्रुतीनें नियुक्त केल्यामुळे ज्ञानी कर्म करितो, म्हणून म्हणावें तर, (माझे हें कर्तव्य आहे, असें जाणणाराच श्रुतीच्या नियोगाचा विषय होतो. नियोग म्हणजे विधि, आज्ञा. नियोगाचा विषय होतो, म्हणजे नियोज्य होतो आणि एखाद्या कर्मापासून मिळणाऱ्या फलाची इच्छा ज्याला असते, तोच पुरुष 'हें माझे कर्तव्य आहे' असें जाणतो. म्हणजे कर्मफलाच्या इच्छेनें कर्तव्याचें ज्ञान, त्या ज्ञानामुळे श्रुतीच्या नियोगाचा विषय होणें, व नियोज्य झाल्यानंतर कर्मानुष्ठान, अशी परंपरा आहे. परंतु आत्मा असंग आहे, असें ज्याला कळतें, त्याला हें माझे कर्तव्य आहे, असें मुळीं वाटतच नाही. त्यामुळे तो श्रुतिनियुक्तहि होत नाही, असें भाष्यकार सांगतात-)=श्रुतीनें नियुक्त केल्यामुळे ज्ञानी कर्म करील, असें म्हणणें योग्य नाही,

कारण नियोगाचा विषय न होणाऱ्या आत्म्याला त्याने जाणलिले असते. (आता याचीच अधिक स्पष्ट उपपादन करितात-)=इष्टयोग व अनिष्टविधौ हे आत्म्याचे- आपले प्रयोजन पाहणारा जो मनुष्य त्याच्या [इष्टप्राप्ति-अनिष्टपरिहाराच्या] उपायांची इच्छा करणारा असतो तोच या लोकां नियोगाचा विषय होतो असे दिसते. पण जो याच्या उलट नियोगाचा विषय न होणारे ब्रह्मच माझा आत्मा आहे, असे पाहणारा असतो, तो नियोगाचा विषय होतोसे दिसत नाही. (कारण हे माझे कर्तव्य आहे, असे जाणत नसतानाहि जर एखादा श्रुतीकडून नियुक्त होऊं लागला, तर मोठा अतिप्रसंगच होईल. कारण श्रुतीच्या नियोगाला निमित्त कांहीं लागत नाही, असे म्हटल्यास क्षत्रियांनाच निर्यत असलेले राजसूयादि यज्ञहि ब्राह्मणांचे कर्तव्य होईल. कदाचित् करावयास योग्य असलेले अग्निष्टोमादिक सर्वदा करण्याचा प्रसंग येईल असे भाष्यकार सांगतात-)=एखादा पुरुष ब्रह्मच आत्मा आहे, असे जाणणाराहि असून व (त्यामुळे) नियोगाचा अधिषधहि असून जर श्रुतीकडून नियुक्त केला गेला, तर नियोग न केला गेलेला, असा कोणीहि उरत नाही. [म्हणजे प्रत्येक पुरुष नियुक्त झालेलाच असतो] त्यामुळे प्रत्येक कर्म प्रत्येकाला सदा अवश्य कर्तव्य आहे, असे होते; पण तसे होणे इष्ट नव्हे.

(शिवाय आत्मज्ञाला नियोग करणारा नियोक्ता कोण ? कोणी आमच्या-तुमच्या-सारखा सामान्य पुरुष की ? सामान्य पुरुष म्हटले तर तो विद्वानाचा नियोक्ता होऊं शकत नाही. कारण आत्मज्ञ ' ईश्वरच माझा आत्मा आहे, ' असे जाणतो. त्यामुळे ईश्वररूप असलेला तोच सर्वांचा नियोक्ता आहे. स्वतः नियोक्ता असलेल्या त्याला त्याचाच नियोज्य-त्याच्या नियोगाचा विषय होणारा, आपल्या नियोक्त्याला नियुक्त करील, त्याचा तो नियोजक होईल असे समजणे अगदीच आयोग्य आहे, असे भाष्यकार सांगतात-)=पण तो (ज्ञानी) कोणा दुसऱ्या पुरुषाकडून नियुक्त होणे शक्य नाही. (कोणाच्याच नियोगाचा, आज्ञेचा, विधानाचा, प्रेरणेचा तो विषय होऊं शकत नाही. कारण ज्ञानी म्हणजे स्वतः आत्मा व आत्माच सर्वांचा नियोक्ता-सर्वांना नियुक्त करणार प्रेरणा करणारा आहे. तेव्हां या प्रेरकालाच दुसरा प्रेर्य नियुक्त कसा करणार ? धनी आपल्या सेवकांचा प्रेरक असतो, म्हणून तो णरी त्यांतील अनेकांना ' हे कर ' असे सगून अनेक कार्यांत नियुक्त करित असला तरी त्याला सेवकांतील कोणी एखादा कधी ' हे कर ' असे म्हणू शकत नाही. याच न्यायाने याचेतन प्रेरकाला दुसरा कोणीहि अचेतन व म्हणूनच प्रेर्य, प्रेरणा करू शकत नाही.)

(अहोपण, ज्ञानी दुसऱ्या पुरुषाकडून जरी नियुक्त होणारा नसला तरी वेदाकडून नियुक्त केला जाईल, हा दुसरा पक्ष घेऊन त्याचें निरसन करितात—)=वेदाकडूनहि तो नियुक्त होऊं शकत नाहीं. कारण आम्नाय म्हणजे वेदहि तत्प्रभव आहे—म्हणजे त्याच्यापासूनच झालेला आहे. (ईश्वरभावास प्राप्त झालेल्या त्याच्यापासूनच वेद झालेला आहे. कारण शब्दराशिरूप वेद म्हणजे ज्ञानी पुरुषाचा अनुभवच आहे. अर्थात् स्वात्मसाक्षात्कार जेव्हां होईल तेव्हांच वेदवाणीचा आरंभ होईल, हें उघड आहे. अर्थात् वेद म्हणजे आत्मज्ञाचें अनुभवानुसार वचन. आपल्या अनुभवानें उद्भवलेल्या वचनानें स्वतःच कोणी नियुक्त होत नाहीं.)

(शिवाय पाणिनीनें व्याकरणशास्त्र केलें, पण तें शास्त्र म्हणजे त्याचें सर्व ज्ञान नव्हे. तर त्याला जे अनेक विषय अवगत होते त्यांतील व्याकरण या एकाच विषयाचें तें ज्ञान आहे. अर्थात् स्वतः शास्त्रकर्ता पाणिनि त्या शास्त्राहून अधिक विषयांस जाणणारा—अधिक ज्ञानी होता, असें निःसंशय ठरतें. त्याच न्यायानें वेदहि जर ईश्वरापासून परमात्म्यापासून झालेला आहे, तर तोहि ईश्वराच्या अपरिमित ज्ञानाचा एकदेश—अंश आहे. त्यामुळेच तो ईश्वराहून अल्पज्ञ होय. स्वतः अल्पज्ञ असलेला तो बहुज्ञ ईश्वराला आत्म्याला नियुक्त कसा करणार ? असें भाष्यकार म्हणतात—)=बहुज्ञ स्वामी अविवेकी भुल्याकडूनहि नियुक्त केला जात नाहीं. [येथें अविवेकी ह्मणजे ' अल्पज्ञ ' असें समजावें. अथवा शब्दराशिरूप वेद जड आहेत, त्यामुळेहि त्यांना अविवेकित्व आहे.]

भाष्यं—आम्नायस्य नित्यत्वे सति स्वातंत्र्यात्सर्वान्प्रति नियोकृतत्वसामर्थ्यमिति चेत् । न । उक्तदोषात् । तथापि सर्वेण सर्वदा सर्वमविशिष्टं कर्म कर्तव्यमित्युक्तो दोषोऽप्यपरिहार्य एव ॥

भाष्यार्थ—(वेद ईश्वरज्ञानपूर्वक आहे, ईश्वराच्या ज्ञानाचा तो एकदेश आहे, यापक्षां वरील दोष जरी येत असला, तरी वेद नित्य आहे, यापक्षां तो येत नाहीं, अशी शंका घेतात—)=वेदाला नित्यत्व असून त्यामुळेच स्वातंत्र्यहि असल्यामुळे [म्ह० वेद नित्य असून शिवाय स्वतंत्रहि आहे, म्हणून] त्याला सर्वांचे नियोकृतत्व आहे, [म्ह० वेद सर्वांचा नियोक्ता प्रेरक होतो,] सर्वांना नियुक्त करण्याचें सामर्थ्य त्याच्यामध्ये आहे, असें म्हणावें तर तें बरोबर नाहीं. कारण (वेद अचेतन आहे. अचेतन ह्मणजे जड. जड पदार्थ नियोक्ता होऊं शकत नाहीं. कारण नियोकृतत्व हा चेतनाचाच धर्म आहे. शिवाय जड वेदहि नियोक्ता आहे, असें जरी क्षणभर मानिलें तरी) =वर सांगितलेला दोष येतो. (आतां या संग्रहवाक्याचाच विस्तार करितात—)=

आणि तसें जरी मानिलें तरी, प्रत्येकानें सर्वदा सर्व कर्म कांहीं विशेष न ठेवितां करावें, हा पूर्वोक्त दोषहि अपरिहार्यच होतो. (येथें ' सर्वमविशिष्ट ' याच्या जागीं ' सर्वे शिष्ट ' असा पाठ असावा, असें आनंदज्ञानांच्या टीकेवरून वाटतें. वेदाच्या नियोगाचा विषय न होणाऱ्या [म्ह० अनियोज्य,] अशाहि विद्वानाला जर कर्तव्य आहे, असें म्हटलें, तर सर्व शिष्ट म्हणजे विहित कर्म सर्वांनींहि करावें, असें होईल. कारण मग अमक्यानेंच तें करावें व अमक्यानें करूं नये, असा विहित कर्माचा संकोच करण्यास कांहीं कारण उरत नाही.)

भाष्यं—तदपि शास्त्रेणैव विधीयत इति चेत् । यथा कर्मकर्तव्यता शास्त्रेण कृता तथा तदप्यात्मज्ञानं तस्यैव कर्मिणः शास्त्रेण विधीयते इति चेत् । न, विरुद्धार्थबोधकत्वानुपपत्तेः । न ह्येकस्मिन्कृताकृतसंबन्धित्वं तद्विपरीतत्वं च बोधयितुं शक्यम् । शीतोष्णतामिवाग्नेः ॥

भाष्यार्थ—(आतां असंग ब्रह्मच आत्मा आहे, हा साक्षात्कार व कर्माची कर्तव्यता हीं दोन्ही शास्त्रानेंच सांगितलेली असल्यामुळे आणि दोन्ही विधानें करणाऱ्या शास्त्राला एकसारखेंच प्रामाण्य असल्यामुळे कांहीं वेळ आत्मज्ञान व कांहीं वेळ कर्मानुष्ठान होऊं शकेल, अशी शंका घेतात—) “ त्याचेंहि शास्त्राकडूनच विधान केलें जातें, ” म्हणून म्हणाल (म्हणजे—) “ ज्याप्रमाणें शास्त्रानें कर्मकर्तव्यता केलेली आहे, त्याचप्रमाणें तें आत्मज्ञानहि त्याच—कर्म करणाऱ्या कर्मी—पुरुषाला शास्त्रानेंच सांगितलेलें आहे, (शास्त्रानेंच आत्मज्ञानाचें विधान केलें आहे,) ” असें म्हणाल तर तें बरोबर नाही. (स्वाभाविकपणेंच आत्मा अकर्ता आहे, असा आत्म्याविषयींचा बोध एकदा झाला असतां तो कर्ता आहे, या पूर्वीच्या समजुतीचा बाध होतो. त्यामुळे शास्त्रानें पुनः त्याच्या कर्तृत्वाचा बोध करणें, संभवत नाही, असें सांगतात—) =शास्त्राला विरुद्धार्थ-बोधकत्व असणें, म्हणजे त्यानें विरुद्ध अर्थाचा बोध करणें शक्य नाही. कारण एकाच वस्तूचे ठिकाणीं कृत व कर्तव्य यांचें असंबन्धित्व [म्ह० केलेलें व करावयाचें कर्म यांचा कांहीं संबंध नसणें] व तद्विपरीतत्व [म्ह० त्याच्या विपरीत कृत व कर्तव्य यांचा संबंध असणें] यांचा बोध करणें शक्य नाही. एकाच अग्नीच्या ठिकाणीं शीतत्वहि आहे व उष्णत्वहि आहे, असा बोध करितां येणें जसें अशक्य, त्याप्रमाणें. (आत्मा मागे केलेल्या व पुढें करावयाच्या कर्मांशीं संबंध ठेवणारा, त्याच्या योगानें लिप्त होणारा, किंवा पुण्यवान् व पापी होणारा नाही, व तो त्यांच्याशीं संबंधादि ठेवणारा आहे, असा विरुद्ध अर्थ शास्त्रालाहि सांगतां येणार नाही.)

भाष्यं--न चेष्टयोगचिकीर्षा आत्मनोऽनिष्टवियोगचिकीर्षा च शास्त्रकृता, सर्वप्राणिनां तद्दर्शनात् । शास्त्रकृतं चेत्तदुभयं गोपालादीनां न दृश्येत । अशास्त्र-
ज्ञत्वात्तेषाम् ॥ यद्धि स्वतोऽप्राप्तं, तच्छास्त्रेण बोधयितव्यम् । तच्चैत्कृतकर्त-
व्यताविरोध्यात्मज्ञानं शास्त्रेण कृतं, कथं तद्विरुद्धां कर्तव्यतां पुनरुत्पादये-
च्छीततामिवाम्रौ तम इव च भानौ ॥ न बोधयत्येवेति चेत् । न, 'स म
आत्मेति विद्यात्प्रज्ञानं ब्रह्म' इति चोपसंहारात् ॥ 'तदात्मानमेवावेत्'
'तत्त्वमसि' इत्येवमादिवाक्यानां तत्परत्वात् । उत्पन्नस्य च ब्रह्मात्मविज्ञान-
स्याबाध्यमानत्वान्नानुत्पन्नं भ्रान्तं वेति शक्यं वक्तुम् ॥

भाष्यार्थ—(येणंप्रमाणे अगोदर विद्वान् पुरुष नियोगाच्चा विषय न होणारा
व अकर्ता, अशा आत्म्याला साक्षात् जाणणारा असल्यामुळे आणि त्याला प्रयोजनाची
—फलाची इच्छा नसल्यामुळे त्याला कर्म नाही, असे सांगितले. आतां विद्वानाला इष्ट-
प्राप्ति व अनिष्टनिवृत्ति या फलांची इच्छा स्वतः नसली तरीहि 'स्वर्गकामो यजेत्,'
म्हणजे ज्याला स्वर्गाची इच्छा असेल त्याने यज्ञ करावा, या शास्त्राकडूनच ती
इच्छा पुरुषाच्या मनांत उत्पन्न केली जाते, असे कोणी मीमांसक म्हणतील, यास्तव
आचार्य सांगतात—)=आपला इष्टपदार्थांशी योग-संबंध व्हावा, अशी इच्छा व अनिष्ट
पदार्थांशी वियोग व्हावा अशी इच्छा, शास्त्रकृत नव्हे. [म्ह० आपला अनुकूल
वस्तूंचा संयोग व्हावा व प्रतिकूल वस्तूंची शालेल्या संयोगाचा वियोग व्हावा
ही इच्छा शास्त्राच्या विधानामुळे, शास्त्राच्या उपदेशामुळे होत नाही.]=कारण सर्व
प्राण्यांच्या ठिकाणी ती स्वाभाविकपणेंच दिसते. ती दोन्ही प्रकारची इच्छा शास्त्र-
कृतच जर असती, तर गुराखी इत्यादि अशास्त्रज्ञांच्या ठिकाणी ती दिसली नसती.
कारण ते शास्त्रज्ञ नसतात. (भाष्यांत 'चिकीर्षा' म्हणजे करण्याची इच्छा, असा
जरी शब्द असला, तरी त्याचा अर्थ नुस्ती फलेच्छा असाच समजावा. कारण फलाच्या
ठिकाणी 'करण्याची इच्छा' होणें अयोग्य आहे. फल आपोआप होतें; तें
कोणाच्या करण्याच्या इच्छेनें होत नाही.)

(कृत व कर्तव्य यांच्याशी आत्म्याचा संबंध नाही, असे सांगणें व त्याच्याशी
आत्मसंबंध आहे, असे म्हणणें हे परस्परविरुद्ध आहे, यास्तव शास्त्र त्याचा बोध
करीत नाही, असे जर वाटत असेल, तर कृत व कर्तव्य यांच्याशी आत्मसंबंध नाही,
असा बोध तें करितच नाही. तें आत्मा कृत व कर्तव्य कर्माशी संबंध ठेवणारा आहे,
असाच बोध करितें, कसें समजा, म्हणून म्हणाल तर सांगतों—)=जे स्वतः-स्वाभाविक

पणेंच अप्राप्त असतें, त्याचा शास्त्रानें बोध करणें उचित आहे (जें लौकिक प्रत्यक्षादि दुसऱ्या प्रमाणांनीं प्राप्त-ज्ञात-झालेलें नसतें, त्याचाच बोध शास्त्र करितें. जें अन्यप्रमाणांनीं प्राप्त असतें त्याचें विधान तें करित नाहीं, असा नियम आहे. आत्म्याचा कृत अथवा कर्तव्य कर्मांशीं संबंध नाहीं, हें ज्ञान दुसऱ्या कोणत्याहि प्रमाणानें प्राप्त होत नाहीं. यास्तव शास्त्रासच त्याचा बोध करणें उचित आहे. आत्म्याचा कर्मांशीं संबंध आहे, असेंच ज्ञान स्वभाविकपणें सर्वांना असतें. यास्तव वस्तुतः शास्त्राला त्याचाच बोध करण्याची आवश्यकता नाहीं.)=कृत व कर्तव्यता यांच्याविरुद्ध असलेलें तें आत्मज्ञान जर शास्त्राकडून केलें गेलेलें असलें, तर मग पुनः त्याच्या विरुद्ध असलेल्या कर्तव्यतेला, तेंच शास्त्र अग्नीच्या ठिकाणीं जशी शीतता व सूर्यामध्ये अंधकार त्याप्रमाणें, कसें उत्पन्न करील ? (मीं हें केलें आहे व मला हें करावयाचें आहे, या ज्ञानाच्या विरोधी असलेल्या आत्मज्ञानाचा उपदेश केल्यावर तेंच शास्त्र त्या ज्ञानाच्या विरुद्ध असलेल्या कर्तव्यज्ञानाचा उपदेश कसा करील ?)

(अहोपण कर्मांशीं संबंध न ठेवणाऱ्या आत्म्याचें ज्ञान करून घ्यावें, असा विधि कोठेहि नाहीं. म्हणून वेदान्तहि तशा प्रकारच्या आत्म्याचा बोध करित नाहीं, अशी शंका घेतात-)=शास्त्र तसा बोध करित नाहींच, असें म्हणाल तर-(समाधान) =तें बरोबर नाहीं. कारण ' तो माझा आत्मा आहे, असें जाणावें व प्रज्ञान-जीवचैतन्य ब्रह्म आहे, ' असा उपसंहार केला आहे. (आत्मज्ञानाविषयी विधि नाहींच, हें म्हणणें साहस होय. कारण पुरुषाला कर्तव्याभिमुख करणें, हें विधीचें प्रयोजन आहे. 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः ' इत्यादि वेदान्तवाक्यें अर्थवादरूप असलीं तरी त्यांच्यामध्ये विधीचें स्वरूप आहे. ' द्रष्टव्यः ' हा शब्द विध्यर्थीच आहे. शिवाय स्वरूपाचा बोध करणारें केवळ आत्मपर वाक्यहि आहे. यास्तव आत्मबोधक वेदान्तवाक्यच नाहीं, असें म्हणणें अयोग्य होय.)

(त्याचप्रमाणें ज्ञानाच्या उत्पत्तीचा अनुवाद करणारी श्रुति असल्यामुळेहि ज्ञान होत नाहीं, अशी आशंका घेणें अनुचित होय, असें सांगतात-)=तें जीवरूपानें अवस्थित असलेलें ब्रह्म आपल्यालाच जाणतें झालें, [त्याचप्रमाणें] ' तत्त्वमसि '—' तत् ' तें सद्रूप ब्रह्मच ' त्वं '— तूं श्वेतकेतु ' असि '— आहेस, इत्यादि वाक्यांना आत्मपरता आहे. [म्ह० तीं वाक्यें आत्म्याचें प्रतिपादन करणारी आहेत. वरील भाष्यांतील आदिशब्दानें ' अयमात्मा ब्रह्म ' इत्यादि दुसरींहि महावाक्यें घ्यावीं. पण हीं वाक्यें ' आत्मा कर्ता आहे ' असा बोध करणाऱ्या सर्व कर्मकांडाच्या विरुद्ध आहेत. यास्तव

तसल्या वाक्यांनीं आत्मा अकर्ता आहे, इत्यादि ज्ञान जरी होत असलें, तरी तें भ्रांत ज्ञान आहे असें कोणी म्हणेल म्हणून आचार्य सांगतात—] = आणि उत्पन्न झालेल्या त्या ब्रह्मात्मज्ञानाचा बाध होत नसल्यामुळें, तें मुळीं उत्पन्नच झालें नाहीं, अथवा तें भ्रांत ज्ञान आहे, असें म्हणतां येणें शक्यच नाहीं. (कर्मकांडावरून होणारें 'आत्मा कर्ता आहे' हें ज्ञान वास्तविक नव्हे. कर्मकांडानें मनुष्यमात्राला स्वाभाविकपणेंच ज्ञात होणाऱ्या आत्म्याच्या कर्तृत्वाचा अनुवाद करून केवळ उत्कर्षाचा उपाय सांगितला आहे. त्यामुळें त्याच्या योगानें केवळ आत्मबोधक वेदान्त-वाक्यजन्य ज्ञानाचा बाध होत नाहीं. शिवाय आत्मबोधक वाक्य ऐकलें असतां 'अकर्ता आत्मा मी आहे' असें ज्ञान होतें, ही अनुभवसिद्ध गोष्ट आहे. तसेंच, 'मी अकर्ता आत्मा नव्हे,' असें विपरीत ज्ञानहि होत नसल्यामुळें 'ज्ञान होतच नाहीं व तें भ्रांत आहे,' असें म्हणणें सर्वथा अनुचित आहे.)

भाष्यं—त्यागेऽपि प्रयोजनाभावस्य तुल्यत्वमिति चेत् “नाकृतेनेह कश्चन” इति स्मृतेः । य आहुर्विदित्वा ब्रह्म व्युत्थानमेव कुर्यादिति तेषामप्येष समानो दोषः प्रयोजनाभाव इति चेत् । न । अक्रियामात्रत्वात् व्युत्थानस्य । अविद्यानिमित्तो हि प्रयोजनस्य भावो न वस्तुधर्मः । सर्वप्राणिनामदर्शनात् ॥

भाष्यार्थ—(विद्वानाला कर्माच्या योगानें कांहीं फल मिळवावयाचें नसल्यामुळें त्याची कर्मांमध्ये प्रवृत्ति होत नाहीं, असें आम्हीं वर सांगितलें आहे. पण त्यावर वादी शंका घेतो—)=कर्माच्या त्यागामध्येंहि प्रयोजनाचा अभाव तुल्यच आहे [म्हणजे विद्वानाला कर्मानुष्ठानामुळें जसें कांहीं फल मिळवावयाचें नाहीं, तसेंच कर्मत्यागामुळेंहि कांहीं फल मिळणें शक्य नाहीं. यास्तव फलाच्या अभावां त्याची प्रवृत्ति कर्माप्रमाणेंच कर्मत्यागामध्येंहि होणार नाहीं,] म्हणून म्हणाल, कारण (त्या विद्वानाला कर्मानुष्ठान केल्यामुळें जसें कांहीं फल मिळत नाहीं त्याचप्रमाणें) तें 'अकृतेन'—न केल्यानेंहि 'इह' या लोकीं 'कश्चन'—कांहीं अर्थ 'न'—नाहीं, असें भग-वद्गीतेंत सांगितलें आहे,—गी. भा. ३.१८पृ. २९८—म्हणून म्हणाल तर तें बरोबर नाहीं. [आतां या शंकेचेंच अधिक विवरण करितात—]=ब्रह्माला जाणून व्युत्थानच करावें, संन्यास करावा, असें जे म्हणतात, त्यांच्या म्हणण्यावरहि हा प्रयोजनाभावरूप दोष तसाच घेतो, म्हणून म्हणाल तर तें बरोबर नाहीं. [कर्मत्याग म्हणजे संन्यास, हा जर व्यापाररूप असता तर कोणताहि व्यापार क्लेशात्मक असतो, असा न्याय असल्यामुळें व कोणीहि कोणताहि क्लेश फलावांचून सहन करण्यास तयार होत नाहीं, असा

नियम असल्यामुळे पुरुष संन्यासहि फलाच्या अपेक्षेनेच करितो, असें म्हणतां आले असतें, पण वस्तुस्थिति तशी नाही. तर संन्यास म्हणजे नुस्ता क्रियांचा अभाव, औदासीन्य; यापेक्षां संन्यासाचें निराळें स्वरूप नाही. अर्थात् सर्व कर्मांचा अभाव किंवा औदासीन्य, हें स्वास्थ्यरूप आहे. त्यामुळे स्वतः तेंच प्रयोजन आहे. यास्तव संन्यास आणखी एखाद्या फलाच्या अपेक्षेनें होतो, असें म्हणण्याचें कांहीं कारण नाही, असें आचार्य सांगतात—]=कारण व्युत्थान अक्रियामात्र आहे. (त्याग हा व्यापार नव्हे. कारण कोणताहि व्यापार सहेतुक असतो. त्यागाला कांहीं नियत हेतु नाही, असें सांगण्यासाठीं भाष्यकार म्हणतात—)=कारण फलाची तृष्णा अविद्या-निमित्तक आहे. म्हणजे अविद्या-आत्मस्वरूपाचें अज्ञान हें फलाच्या तृष्णेचें निमित्त आहे. त्यामुळे तो वस्तुधर्म नव्हे. (कारण तृष्णा हा जर वस्तुधर्म असता, तर विद्वानालाहि तृष्णा होणें साहजिक होतें. पण तो वस्तुधर्म-आत्मस्वभाव नव्हे. तर अविद्येमुळे आत्म्याचे ठिकाणीं उद्भवणारा औपाधिक स्वभाव आहे. तो जर वस्तुधर्म असता तर विद्वान्, अविद्वान्, निजलेले, मूर्च्छित होऊन पडलेले, इत्यादि सर्वांना तृष्णा होत असल्याचा अनुभव आला असता. कारण त्या त्या सर्व दशेंत वस्तु-आत्मा असतो, त्यामुळे त्याच्या स्वभावभूत तृष्णेचाहि अनुभव येणें साहजिक होय. पण तसा तो येत नाही. तस्मात् तृष्णा हा वस्तुस्वभाव नव्हे.)=कारण सर्व प्राण्यांना सर्वदा तृष्णा असते, असें दिसत नाही.

भाष्यं—प्रयोजनतृष्णया च प्रेर्यमाणस्य वाङ्मनःकायैः प्रवृत्तिदर्शनात् ।
‘सोऽकायमत जाया मे स्यात् ’ इत्यादिना पुत्रवित्तादि पांक्तलक्षणं काम्यमेवेति
“उभे ह्येते साध्यसाधनलक्षणे एषणे एव” इति वाजसनेयिब्राह्मणेऽवधारणात् ॥

भाष्यार्थ—(याप्रमाणें तृष्णा अविद्याजन्य आहे, असें सांगून आतां ती तृष्णाच प्राण्यांच्या सर्व प्रवृत्तीचें, सर्व व्यापारांचें निमित्त आहे, असें सांगतात—)=आणि फलाच्या तृष्णेनें प्रेरित होणाऱ्या पुरुषाची प्रवृत्ति वाक्, मन व शरीर यांच्या योगानें होते, असें आढळतें. (म्हणजे तृष्णेच्या योगानेंच प्राण्याची सर्व प्रवृत्ति हात असते असे दिसतें आणि नुसतें दिसतें इतकेंच नव्हे तर तसें सांगणारी श्रुतिहि आहे.)=‘ तो आत्मा मला भार्या असावी, अशी इच्छा करिता झाल्या ’ या वाक्यापासून आरंभ करून ‘ या दोन्ही साध्य-साधनरूप एषणाच आहेत ’ या वाक्यानें पुत्र-वित्तादि पांक्तलक्षण कर्म काम्यच आहे, असा वाजसनेयिब्राह्मणांत निश्चय केला आहे. [पंक्ति

हा छंद पांच अक्षरांचा असतो. येथेहि मार्या, पुत्र, दैववित्त, मानुषवित्त व कर्म या पांचांचा बोग आहे. म्हणून हे कर्म पांक्तलक्षण, पंक्तिछंदाच्या लक्षणानें युक्त आहे.]

भाष्यं--अविद्याकामदोषनिमित्ताया वाङ्मनःकायप्रवृत्तेः पांक्तलक्षणाया विदुषोऽविद्यादिदोषाभावादनुपपत्तेः क्रियाभावमात्रं व्युत्थानं, न तु यागादिवदनुष्ठेयरूपं भावात्मकम् । तच्च विद्यावत्पुरुषधर्म इति न प्रयोजनमन्वेष्टव्यम् । न हि तमसि प्राविष्टस्योदित आलोके यद्वर्तपंककंटकाद्यपतनं तत्किंप्रयोजनमिति प्रश्नार्हम् ॥

भाष्यार्थ--(याप्रमाणें क्रियेचें निमित्त सांगून, तें नसल्यामुळेंच आत्मज्ञाचा कर्मत्याग अनायासानेंच सिद्ध होतो, असें आचार्य सांगतात--)=विद्वानाला अविद्या-काम कर्म या दोषांचा अभाव असल्यामुळें आत्मज्ञाचे ठिकाणीं त्यांचा अभाव असल्यामुळें (अविद्या वं तज्जन्य फलतृष्णा हे दोषच जिचें निमित्त आहे, अशा पांक्तलक्षण वाचिक, मानसिक व कायिक प्रवृत्तीचीच अनुपपत्ति होते. [म्ह० ती तिन्ही प्रकारची प्रवृत्ति होणें अशक्य होतें. त्यामुळें] नुस्ता क्रियेचा-प्रवृत्तीचा अभाव हेंच व्युत्थान आहे. तें यज्ञादिकांप्रमाणें अनुष्ठानरूप, भावरूप नव्हे. (तर अनुष्ठानाच्या अभावरूप आहे. तृष्णेच्या अभावीं विद्वानाचें क्रियाभावरूप व्युत्थान अनायासानेंच सिद्ध होतें. अर्थात् अशा रीतीनें औदासीन्यरूप कर्माभाव हा आत्मज्ञाचा स्वभाव असल्यामुळें तो यत्नावांचून सिद्ध आहे, असें एकदा ठरलें म्हणजे मग त्याच्या प्रयोजनाची अपेक्षाच रहात नाही, असें भाष्यकार सांगतात--)=तें व्युत्थान हा विद्यावान् पुरुषाचा धर्म-स्वभाव आहे, यास्तव त्याचें प्रयोजन शोषण्याची कांहीं आवश्यकताच नाही. (अज्ञानाची निवृत्ति झाली असतां अज्ञानाचें कार्य आपोआप निवृत्त होतें, याविषयीं दृष्टांत सांगतात--)=कारण अधकारांत प्रविष्ट झालेल्या पुरुषाचें-प्रकाशाचा उदय झाला असतां खळगे, चिखल, काटे इत्यादि-कामधर्मे-न पडणें याचें प्रयोजन काय, असा प्रश्न करितां येत नाही. [म्हणजे अधकारांतून जात असतांना जसा एखादा अडखळतो, खड्ड्यांत चिखल, काटे इत्यादिकांत पडतो, तसा तो प्रकाशाचा उदय झाला असतां पडत नाही, पण त्याच्या त्या न पडण्याचें फल काय, असा प्रश्न करणें फारसें शहाणपणाचें नव्हे.]

भाष्यं--व्युत्थानं तर्ह्यर्थप्राप्तत्वाच्च चोदोर्नाहमिति गार्हस्थ्ये चेत्परं ब्रह्म-विज्ञानं जातं तत्रैवास्त्वकुर्वत आसनं न ततोऽन्यत्र गमनमिति चेत् । न । कामप्रयुक्तत्वाद्गार्हस्थ्यस्य । ' एतैर्वान्वै कामः ' इति ' उभे होते एषणे एव'

इत्यवधारणात् । कामनिमित्तपुत्रवित्तादिसंबंधनियमाभावमात्रं, न हि ततोऽन्यत्र गमनं व्युत्थानमुच्यते । अतो न गार्हस्थ्य एवाकुर्वत आसनमुत्पन्नविद्यस्य । एतेन गुरुशुश्रूषातपसोरप्यप्रतिपत्तिर्विदुषः सिद्धा ॥

भाष्यार्थ—(आतां याविषयीं वादी—अहोपण व्युत्थान पुरुषाच्या व्यापाराधीन नाही; संन्यास करणे, म्हणजे सर्व प्रवृत्तींचा त्याग करणेच आहे, त्याहून दुसरे कांहीं कर्तव्य नाही, म्हणून जर म्हणाल तर विधीला अवकाशच रहात नाही. त्यामुळे विद्वानाचें नियमानें व्युत्थानच होईल, असाहि नियम नाही—अशी शंका घेतो—)=तर मग व्युत्थान अर्थप्राप्तच असल्यामुळे [त्याच्याकरितां दुसऱ्या विधानादिकांची आवश्यकताच नसल्यामुळे] तें चोदनाव्याच्या [अमुक कर, अशा प्रवर्तक वाक्याचा] विषय होण्यास योग्यं नाही. यास्तव गृहस्थाश्रमांतच परब्रह्मविज्ञान जर झालें, तर त्या आश्रमांतच कांहीं एक कर्म न करणाऱ्या त्याचें आसन, अवस्थान स्थिति होवो, त्या आश्रमास सोडून दुसऱ्या आश्रमांत [संन्यासाश्रमांत] त्याचें गमन होणें योग्य नव्हे म्हणून जर म्हणशील तर तें बरोबर नाही. कारण गार्हस्थ्य—गृहस्थाश्रम कामप्रयुक्त आहे. [तृष्णेमुळे, पुत्रादिकांच्या कामनेमुळे गृहस्थाश्रम प्रवृत्त होतो.] कारण ‘ काम काय तो एवढाच ’ असा व ‘ ह्या दोन्ही एषणाच आहेत ’ असा निश्चय केलेला आहे. (तूं गृहस्थाश्रम कशाला समजतोस ? ‘ मी गृहस्थ आहे, ’ अशा अभिमानपुरःसर ‘ हा माझा पुत्र, हें माझें धन ’ इत्यादि अभिमान असणें, हा गृहस्थाश्रम ? कीं शिखा, यज्ञोपवीत, शुभ्र वस्त्रे इत्यादि गृहस्थांचीं चिह्ने, हा गृहस्थाश्रम ? पहिला पक्ष तुला मान्य असेल तर आत्मज्ञ हा गृहस्थ नव्हे, असें तुलाहि कबूल करावें लागेल. कारण विद्येमुळे आत्मज्ञाच्या ठिकाणाचा अविद्याकार्य-रूप अभिमान निवृत्त झालेला असतो आणि दुसरा पक्ष तुला मान्य असेल तर विद्वानाच्या ठिकाणीं गृहस्थांची पूर्वोक्त चिह्ने जरी असली तरी त्याविषयींचा अभिमान नसल्यामुळे तीं [चिह्ने] अर्किचित्कर—व्यर्थ आहेत. संन्याशाच्या ठिकाणीं जसा अभिमान नसतो, तसाच त्याच्याहि ठिकाणीं तो नसल्यामुळे बाहेरून गृहस्थाच्या चिह्नांनीं मंडित झालेलाहि तो परमार्थतः संन्याशीच आहे. पण यावर—असें जर आहे तर संन्याशाच्या लिंगाविषयींहि विद्वानाला अभिमान नसल्यामुळे त्याच्या संन्यासाश्रमाचीहि असिद्धि होते. म्हणजे त्याचा संन्यासाश्रमहि सिद्ध होत नाही, —म्हणून म्हणाल तर सांगतों—)=कामनाप्रयुक्त पुत्र-वित्तादिसंबंधाचा नियमानें अभाव, हें एवढेंच व्युत्थान आहे. त्यांच्यापासून दुसऱ्या कोठें जाणें, याला व्युत्थान म्हणत नाहीत. (मला पुत्र व्हावा, अशा कामनेमुळे पुत्रादिकांशीं संबंध होतो. त्याचा

नियमानें अभाव होणें, हेंच काय तें व्युत्थान आहे. दुसऱ्या कोठें जाणें, हें व्युत्थान नव्हे. हा माझा पुत्र आहे, हें माझें धन आहे, इत्यादि प्रकारचा सर्व अभिमान टाकणें, हाच संबंधाचा नियमानें अभाव आहे आणि अभिमानत्यागाच्या द्वारा सर्वांचा संबंध सोडणें, हेंच परमहंस परिव्राजकाचें मुख्य लक्षण आहे. कोणत्याहि प्रकारचें विशेष लिंग-चिह्न धारण करणें हें त्याचें [संन्याशाचें] लिंग नव्हे. कारण ' कोणतेंहि चिह्न हें धर्माचें निमित्त नव्हे ' असें सांगणारी स्मृति आहे. यास्तव गृहस्थाचें चिह्न असलें तरी अभिमानशून्य गृहस्थाचें व्युत्थान-परिव्राज्य-संन्यास सिद्ध आहे, असा भावार्थ.)= यास्तव ज्याला आत्मसाक्षात्कार झाला आहे, त्या पुरुषाचें अभिमानात्मक गृहस्था-श्रमामध्येच कर्म न करितांना-कर्म केल्यावांचून-अवस्थान होत नाही. (तर मग त्याला गुरुशुश्रूषा इत्यादिकांविषयीहि अभिमान नसतो, असें होईल, असें कोणी म्हणेल तर ती इष्टापत्तिच आहे. म्हणजे तसें होणें आम्हांला इष्टच आहे, असें सांगतात-)=या सांगण्यावरून विद्वान् गुरुशुश्रूषा व तप यांचाहि स्वीकार करित नाही, त्याला त्यांचीहि प्राप्ति नाही, असें ठरलें.

भाष्यं--अत्र केचित् गृहस्था भिक्षाटनादिभयात्परिभवाच्च त्रस्यमानाः सूक्ष्मदृष्टितां दर्शयन्त उत्तरमाहुः । भिक्षोरपि भिक्षाटनादिनियमदर्शनादेहधारणमात्रार्थिनो गृहस्थस्यापि साध्यसाधनैषणोभयविनिर्मुक्तस्य देहमात्रधारणार्थमशनाच्छादनमात्रमुपजीवतो गृह एवास्त्वासनमिति ॥

भाष्यार्थ--(ज्याप्रमाणें तुज सिद्धान्त्याच्या मतीं-पुत्रादिसंबंधरहित भिक्षूचेंहि देहधारण अवश्य आहे, पण तें व्हावें अशी इच्छा करणाऱ्या त्याला परिग्रहाचा-दान घेण्याचा कलंक लागूं नये म्हणून भिक्षाटनादिकांचाच नियम मानलेला आहे, त्याच-प्रमाणें अभिमानशून्य असलेल्याहि गृहस्थाचें अवस्थान गृहांतच होऊं दे, त्याला भिक्षुक होण्याचेंच कांहीं कारण नाही. कारण अभिमान सोडून गृहांत राहणें व अभिमान सोडून भिक्षु होणें, हीं दोन्ही सारखीच आहेत. त्यांत विशेष कांहीं नाही, अशी शंका घेतात-)=याविषयी कांहीं गृहस्थ भिक्षाटनादिकांच्या भीतीनें व पामर जन तिरस्कार करतील म्हणून भयभीत होतां आपलें सूक्ष्मदृष्टित्व दाखवीत असें उत्तर सांगतात-केवल देहधारणाचीच इच्छा करणाऱ्या भिक्षूला म्हणजे संन्याशालाहि भिक्षाटनादिकांविषयी नियम आहे, असें आढळत असल्याकारणानें साध्य-पुत्र, लोक इत्यादि व साधन-कर्म, उपासना इत्यादि या दोन्ही विषयांच्या इच्छेपासून मुक्त

झालेल्या व केवळ देहधारण व्हावें, एवढ्याचसाठी नुसतें भोजन व आच्छादन यांच्यावरच निर्वाह करणाऱ्या गृहस्थाचेंहि गृहांतच आसन असू दे. (ज्यांना कधी कोणाच्या दारापाशी जाऊन कांहीं मागण्याची संवय नसते, त्यांना संन्यास घेतल्यास भिक्षा मागावी लागेल, ही मोठी भीति वाटते. अथवा आपण एखाद्या पामराच्या घरी जाऊन 'नारायण' असें म्हटल्यास "अरे जा जा, मोठा आला आहे नारायण म्हणून भिक्षा मागावयास ! आमच्या येथे कांहीं मिळणार नाही, जा. " असें बोलून तो आपला तिरस्कार करील, या भीतीनेहि ते व्याकुल होतात आणि त्यामुळे आपलें सूक्ष्मदर्शित्व—सूक्ष्मबुद्धिमत्ता दाखवीत ते असें म्हणतात. पण वस्तुतः भयाने एखाद्या विधीचा विपरीत अर्थ सांगणें, हें सूक्ष्मदर्शित्व नसून स्थूलबुद्धित्वच आहे. केवळ देहधारणार्थ भिक्षूला जसा भिक्षा मागविण्याविषयी नियम सांगितलेला आहे, तसाच साध्य व साधनरूप एषणापासून निवृत्त झालेल्या गृहस्थालाहि केवळ देहनिर्वाहापुरतें अन्न-वस्त्र घेऊन गृहांतच राहतां येणें शक्य आहे, असें संन्यासाश्रमाला भिणारे ते म्हणतात.)

भाष्यं—न । स्वगृहविशेषपरिग्रहनियमस्य कामप्रयुक्तत्वादित्युक्तोत्तरमेतत् । स्वगृहविशेषपरिग्रहाभावे च शरीरधारणमात्रप्रयुक्ताशनाच्छादनार्थिनः स्वपरिग्रहविशेषाभावेऽर्थाङ्गिभूकत्वमेव ॥

भाष्यार्थ—(पण सर्व एषणांचा त्याग करून गृहांत राहणाऱ्या त्याला स्त्री आहे की नाही ? जर असेल तर—) = तें बरोबर नाही. कारण स्त्री, या विशेष परिग्रहाविषयी नियम करणें, कामनाप्रयुक्तच आहे, असें याचें उत्तर दिलेंच आहे. (आत्मज्ञानानंतरहि स्त्री, हा एवढाच एक परिग्रह मजपाशीं असावा, अशी इच्छा करणें याचेंहि निमित्त कामनाच आहे, कामनेवांचून अशी इच्छा किंवा नियमहि करितां येणें शक्य नाही. वर 'कामप्रयुक्तत्वाद्गार्हस्थ्यस्य' (पृष्ठ २३) या वाक्यानंच आम्हीं याचें उत्तर दिलें आहे. बरें, स्त्रीपरिग्रह नाही म्हणून म्हणाल तर त्याला द्रव्यादि दुसऱ्या परिग्रहांचा अधिकार नाही, असें होतें. कारण व्याला स्त्री असते, त्यालाच द्रव्य-परिग्रहाचा अधिकार असतो. त्यामुळे स्त्रीच्या अभावीं गृहांत राहणाऱ्याहि त्याला अर्थात्च द्रव्याचा परिग्रह करितां येत नाही. फार काय, पण त्याला स्वतःच्या द्रव्याचाहि परिग्रह करितां येत नाही. त्यामुळे निर्वाहाचें साधनच नाहीसें होतें आणि दुसऱ्या कोणत्याहि प्रकारें जीवनाची सिद्धि होत नसल्याकारणानें भिक्षाठनाचा नियम आपोआप ठरतो, असें भाष्यकार सांगतात—) = आणि स्त्री, या विशेष परिग्रहाच्या अभावीं केवळ शरीरधारणाला अवश्य तितकेंच भोजन व आच्छादन, यांची

इच्छा करणाऱ्या पुरुषाला स्वतःचा वित्तरूपी विशेषपरिग्रहहि नाहीसा झाला असतां अर्थात् भिक्षुकत्वच प्राप्त होतें. (' पुत्रादिकांपासून धन घेऊन जीवन करण्यास काय हरकत आहे, ' म्हणून म्हणाल तर सांगतों. पुत्रादिकांचें धनहि त्यांना परकीयच आहे. कारण त्या धनावर विरक्ताचें स्वत्व नसतें व पुत्रादिक 'हें माझे' असें म्हणत असतात. त्यामुळें स्वतः गृहस्थानें स्वकष्टानें संपादन केलेल्याहि धनावर 'हें माझे' असा त्याचा अभिमान नसल्यामुळें व पुत्र तसा अभिमान ठेवीत असल्यामुळें, पुत्रादिकांचें धनहि परकीय धनासारखेंच आहे. यास्तव आत्मशाला भिक्षुकत्वाचाच नियम आहे.)

भाष्यं—शरीरधारणार्थायां भिक्षाटनादिप्रवृत्तौ यथा नियमो भिक्षोः शौचादौ च, तथा गृहिणोऽपि विदुषोऽकामिनोऽस्तु नित्यकर्मसु नियमेन प्रवृत्तिर्यावज्जीवादिश्रुतिनियुक्तत्वात् प्रत्यवायपरिहारायेति । एतन्मियोगाविषयत्वेन विदुषः प्रयुक्तमशक्यनियोज्यत्वाच्चेति ॥

भाष्यार्थ—(दुसरे कित्येक म्हणतात कीं, भिक्षूलाहि भिक्षाटनादिकांविषयी—'त्यानें पूर्वी संकेत करून न ठेविलेल्या सात घरीं भिक्षा मागावी, ' शौचाविषयी—' भिक्षूनें ब्रह्मचान्याच्या चतुर्गुण (चौपट) शौच करानें ' इत्यादि नियम प्रत्यवायपरिहारार्थ जसे आहेत, त्याप्रमाणें गृहस्थाचीहि ' यावज्जीव अभिहोत्र करावें' इत्यादि अर्थान्या श्रुतीच्या बलानें प्रत्यवायपरिहारार्थ नित्य कर्मांमध्ये नियमानें प्रवृत्ति होऊं शकेल ! भाष्यकार आतां अगोदर याच त्यांच्या म्हणण्याचा अनुवाद करितात—)=ज्याप्रमाणें भिक्षूला शरीरधारणार्थ अवश्य असलेल्या भिक्षाटनादिप्रवृत्तीविषयी व शौचादिकांविषयी नियम आहे, त्याप्रमाणें विद्वान् व निष्काम गृहस्थाचीहि—' यावज्जीवादि० ' पूर्वोक्त श्रुतीनें विधान केलेलें असल्यामुळें प्रत्यवायपरिहारार्थ नित्यकर्मांमध्ये नियमानें प्रवृत्ति असो, (असें ते म्हणतात.) पण ' विद्वान् नियोगाचा विषय होत नाही' व ' तो (स्वतः सर्वनियोक्ता जो ईश्वर तद्रूप होत असल्यामुळें) नियोज्य होणें शक्य नाही, ' यास्तव त्याची प्रवृत्तिहि नित्यकर्मांत होत नाही, असें म्हणून या मताचें निरसन (पृष्ठ १५) केलें आहे.

(वर जीं दोन मते सांगितलीं आहेत, त्यांतील विशेष असा—पहिल्या मतांत विद्वान् गृहस्थ कांहीं कर्म न करितां गृहस्थाश्रमांत राहतो, असें म्हटलें व या दुसऱ्या मतांत त्यानें अभिहोत्रादि अनुष्ठानहि करावें, असें म्हटलें आहे. तसेंच पहिल्या मतीं शरीरधारण हें ज्याचें प्रयोजन आहे अशा भिक्षाटनादिकांविषयींच्या नियमाचा दृष्टान्त, परिग्रहाची व्यावृत्ति करण्याकरितां, दिला आहे व या दुसऱ्या मतीं सात घरीं भिक्षा मागणें, इत्यादि अदृष्टफलक नियमाचा दृष्टान्त दिला आहे.)

भाष्यं—यावज्जीवादनित्यचोदनानर्थक्यमिति चेत् । न, अविद्वद्विषयत्वे-
नार्थवत्त्वात् । यत्तु भिक्षोः शरीरधारणमात्रप्रवृत्तस्य प्रवृत्तेर्नियतत्वं तत्प्रवृत्तेर्न
प्रयोजकम् । आचमनप्रवृत्तस्य पिपासापगमवन्नान्यप्रयोजनार्थत्वमवगम्यते ।
न चाग्निहोत्रादीनां तद्वदर्थप्राप्तप्रवृत्तिनियतत्वोपपत्तिः ॥

भाष्यार्थ—तर मग 'यावज्जीव अग्निहोत्र करावें' इत्यादि नित्यकर्माविषयींच्या
विधींना आनर्थक्य आहे, असें म्हणाल तर [म्हणजे ते विधि निरुपयोगी आहेत, असें
ठरतें, आणि या श्रुतीला अप्रमाण म्हटलें कीं भिक्षाटनादिकांविषयींचे नियमविधीहि
अप्रमाण होणार ! पण आतां भाष्यकार या शंकेचें समाधान सांगतात—]=त्यांना अप्रा-
माण्य नाही. कारण ते विधिनियम अविद्वानाचे ठिकाणीं प्रमाणभूत होतात (अर्थात्
आत्मसाक्षात्काररहित पुरुष हा त्यांचा विषय आहे. अविद्वान् हा नियोगांचा नियोज्य
आहे. यातच त्याच्या ठिकाणीं त्या नियमांचें प्रामाण्य ठरतें.)=आतां केवळ शरीरधारण
व्हावें, या उद्देशानें भिक्षाटनादिकांमध्ये प्रवृत्त झालेल्या भिक्षूच्या प्रवृत्तीचें जें नित्यत्व
(तूं म्हणतोस) तें त्या प्रवृत्तीचें प्रयोजक नव्हे [म्हणजे भिक्षूला ती प्रवृत्ति नियत
केलेली आहे. म्हणून त्यानें भिक्षावृत्ति केली पाहिजे, असें नाही] तर आचमन करा-
वयास प्रवृत्त झालेल्या पुरुषाची तहान जशी भागते पण ती भागणें, हें जपें त्या
आचमनाकडे होणाऱ्या पुरुषाच्या प्रवृत्तीचें निमित्त नव्हे, (कारण पुरुष शास्त्रानें
विधान केल्यामुळें आचमन करावयास प्रवृत्त होतो व तें शास्त्रविहित आचमन केलें
असतां त्याच्या अनुषंगानें तहान भागते. त्यामुळें तहान भागणें हें आचमनाचें प्रयो-
जक—तें करावयास लावणारें—नव्हे,)=त्याचप्रमाणें शरीररक्षणार्थ भिक्षादिकांमध्ये प्रवृत्त
झालेल्या यतीचा त्यानें सात घरेच भिक्षा मागावी, इत्यादि जो नियम तो भिक्षाप्रवृ-
त्तीचा प्रयोजक आहे, असें वाटत नाही. (याचें तात्पर्य असें—ब्रह्मवेत्ता नियो-
गाचा—वेदविधीचा विषय—नियोज्य होत नाही. त्यामुळें त्याच्याविषयीं नियम करणारा
विधि अनुपपन्न आहे, असें जें आमचें म्हणणें आहे, त्याविषयीं येथें वाद्यानें शंका
घेतली आहे. पण ती अयुक्त होय. कारण नियोगाच्या सिद्धीकरितांच नियोज्याची अपेक्षा
असते व नियोग प्रवृत्तीच्या सिद्धीकरितां हवा असतो. पण ती प्रवृत्तिच जर दुसऱ्या कांहीं
निमित्तानें सिद्ध झाली तर नियोगाचें काय काम ? म्हणूनच दर्श व पूर्णमास या इष्टींच्या
नियोगानेंच त्या इष्टींत होम करावयाचें भात कुटण्याकडे नियमानें प्रवृत्ति होत असल्यामुळें
त्याविषयीं निराळा नियोग मानलेला नाही. नियोगच जर नाही तर नियोज्य पुरुषाची

अपेक्षा नाही. नियोग म्हणजे वेद व स्मृति यांनी केलेली 'प्रत्यहीं संध्या करावी, दर्शपूर्णमासयाग करावे, असत्य भाषण करूं नये' इत्यादि प्रकारचीं विधानें व नियोज्य म्हणजे ते विधि ज्या पुरुषास उद्देशून केलेले असतात तो पुरुष. ब्रह्मवेत्ता नियोज्य होत नसल्यामुळेहि त्याला उद्देशून होणारा विधि उपपन्न होत नाही. पण गृहस्थांच्या अग्निहोत्रादि कर्मांची प्रवृत्ति अन्य निमित्तानें प्राप्त नाही. म्हणून पुरुषाची त्याचे ठिकाणी प्रवृत्ति नियोगावांचून होत नाही आणि त्या प्रवृत्तीकरितां नियोग झाला कीं नियोज्याचीहि अपेक्षा आलीच, असें वैषम्य आतां सांगतात—) = आणि त्याप्रमाणेंच अग्निहोत्रादिकांना अर्थप्राप्तप्रवृत्तिनियतत्वाची उपपत्ति नाही. [म्हणजे तीं अग्निहोत्रादि कर्मां अन्य निमित्तानें प्राप्त होतात. तीं भोजनाप्रमाणें स्वाभाविकप्रवृत्तीनेच नियत झाली आहेत, असें म्हणण्यास कांहीं विशेष युक्ति नाही. तस्मात् भिक्षूचें भिक्षाटन व शानी मनुष्याचें कर्मानुष्ठान यांत मोठें अंतर आहे.]

भाष्यं—अर्थप्राप्तप्रवृत्तिनियमोऽपि प्रयोजनाभावेऽनुपपन्न एवेति चेत् । न, तन्नियमस्य पूर्वप्रवृत्तिसिद्धत्वात्तदतिक्रमे यत्नगौरवात् ॥ अर्थप्राप्तस्य व्युत्थानस्य पुनर्वचननाद्विदुषः कर्तव्यत्वोपपत्तिः ॥

भाष्यार्थ—अहोपण, अर्थप्राप्तप्रवृत्तीनियमहि प्रयोजनाच्या अभावीं अनुपपन्न आहे, [म्ह० स्वाभाविक प्रवृत्तीचा नियमहि फलावांचून सिद्ध होत नाही. कांहीं फल मिळणें जर शक्य असलें, तरच प्राण्याची स्वाभाविक प्रवृत्तिहि एखाद्या कर्माकडे होते. पण तें नसल्यास प्रवृत्ति संभवत नाही,] असें जर म्हणशील तर तें बरोबर नाही. कारण त्याचा नियम पूर्व प्रवृत्तीनें सिद्ध आहे. त्यामुळे त्याचा अतिक्रम करावयाचा झाल्यास फार मोठा यत्न करावा लागतो [म्हणजे तो स्वाभाविक कर्माविषयींचा नियमहि पूर्व वासनांमुळेच प्राप्त असतो. त्यामुळे त्या नियमाविषयीं विधान करावें लागत नाही आणि विधानाच्या अभावीं त्याच्या फलाचीहि अपेक्षा नसते. कारण कोणतेंहि विधान फलाच्या उद्देशानेंच होतें. ज्या प्रवृत्तीचें कांहीं फल नाही, तिचें विधानहि नाही. भिक्षाटन नियमानें शास्त्रीय नियोगानुसार केलें तरी पोट भरून जीवन होतें व अनियमानें केलें तरी तें होतेंच, हें खरें; पण आत्मसाक्षात्काररूप विद्या उत्पन्न होण्यापूर्वी तिच्या सिद्धीकरितां नियत भिक्षाटनादिकांचें अनुष्ठान केलेलें असल्यामुळे त्याची वासना दृढ झालेली असते. त्यामुळे विद्योत्पत्तीच्या नंतरहि तो विद्वान् त्या प्रबल वासनेमुळे त्या नियमांतच प्रवृत्त होतो. अनियमांत कधीहि प्रवृत्त होत नाही. कारण

अनियत प्रवृत्तीची वासना नियत प्रवृत्तीच्या वासनेने पराभूत झालेली असते. त्यामुळे मोठ्या यत्नानेच तिचा पुनः उद्भव होणे शक्य असते. पण नियत प्रवृत्तीचीच संवय लागल्यामुळे विद्वान् विशेष यत्नाने अनियत प्रवृत्तीच्या वासनेला उत्पन्न करण्याची इच्छाच करित नाही. त्यामुळे स्वाभाविकपणेच त्याची नियतप्रवृत्ति होते. अर्थात् विधিনিषेधरहित झालेला परमहंस 'यथेष्ट आचरण करूं लागेल' ही भीति व्यर्थ आहे. त्याचप्रमाणे प्रत्यवायाचा परिहार करण्यासाठी त्याची नियमानेच प्रवृत्ति होईल, या म्हणण्याचेहि वरील उत्तराने निरसन झाले. कारण नियोज्यच नियोगानुष्ठानाच्या अभावी प्रत्यवायी होतो. विद्वान् नियोज्य होत नाही, त्यामुळे तो प्रत्यवायीहि होत नाही.]

(सारांश, याप्रमाणें व्युत्थान-संन्यास विधीच्या अभावी स्वतः प्राप्त असला तरी तो करण्याविषयी शास्त्रानेहि सांगितले आहे, असे जाणून विद्वान् 'व्युत्थाय भिक्षा-चर्यं चरन्ति' म्हणजे संन्यास करून भिक्षाचरण कारितात, असे भाष्यकार सांगतात—) =विद्वानाला स्वभावतःच प्राप्त झालेल्या व्युत्थानाची कर्तव्यता पुनः विधिवचनावरून उपपन्न होते. [म्हणजे विद्वानाला संन्यास आपोआप प्राप्त होतो. विधिवक्त्राचीच त्याला कांही आवश्यकता नसते. परंतु स्वभावप्राप्त, अशाहि त्याविषयी विधिवचन आहे, असे पाहून तर विद्वान् संन्यास अवश्य कारितात. त्यांच्याकडून तो होतो. विद्येच्या बलानेच प्राप्त होणारा संन्यास विद्वानाने शास्त्रीय वचनानुसार करणे, हे युक्तच आहे. यांत अयुक्त असे कांही नाही. विद्वान् स्वभावप्राप्त संन्यास यथाशाल् करितो. 'पण विधि विद्वानाचा प्रवर्तक होत नसल्यामुळे निष्फल आहे,' असेहि म्हणतां येत नाही. कारण प्रैषोच्चार, सर्व भूतांस अभयदान इत्यादि विहित मुख्य धर्म प्राप्त होणे, हे त्याचे प्रयोजन असल्यामुळे विधि व्यर्थ नाही. 'विद्वानाला प्रैषोच्चारादिकांचीहि आवश्यकता नाही' म्हणून म्हणाल, तर ते बरोबर नाही. कारण मुक्तीकरितां जरी त्याला त्यांची गरज नसली तरी विद्वान् परमहंसालाहि लोकसंग्रहाकरितां त्यांची आवश्यकता आहे. ज्ञानाच्या पूर्वी मैत्री, करुणा, मुदिता इत्यादिकांचा त्याने दृढ अभ्यास केलेला असतो. त्यामुळे त्याच्या वासनेनेच तो लोकसंग्रह करितो. यास्तव त्याला त्याच्या प्रयोजनाचीहि—फलाचीहि कांही अपेक्षा नसते. म्हणजे ज्ञानी संन्यासी योग्य शिष्याला ब्रह्मविद्येचा उपदेश करितो, पण त्याचे आपल्याला कांही फल मिळावे, म्हणून कांही तो करित नाही. तर ब्रह्मविद्योपदेश करणे, हाहि त्याचा स्वभावच असल्यामुळे तो अनायासाने व निरपेक्ष बुद्धीने होतो. त्याच न्यायाने त्याच्या हातून पूर्वोक्त धर्म

होतात व त्यांच्या फलाचीहि अपेक्षा त्याला नसते. अथवा प्रारब्धकर्माच्या बलानें ' हा माझा देह, हीं इंद्रिये ' इत्यादि भास होऊन ' यावज्जीव कर्म करावें ' इत्यादि अर्थाच्या श्रुतिवचनाचा विचार न केल्यामुळे मला कमें अवश्य केली पाहिजेत, अशी भ्रांति झाली असतां तिचें निवर्तन करण्यासाठीं विद्वानालाहि व्युत्थानविधीची आवश्यकता आहे. तात्पर्य संन्यासविधि विद्वानाच्या प्रारब्ध दोषामुळे होणाऱ्या कर्मकर्तव्यताश्रमाचें निरसन करण्याच्या उपयोगी आहे आणि त्यामुळे तो व्यर्थ नाहीं, अशी त्या विधीची उपपत्ति लावावी.)

भाष्यं—अविदुषाणि मुमुक्षुणा पारिव्राज्यं कर्तव्यमेव । तथा च ' शान्तो दान्तः० ' इत्यादिवचनं प्रमाणम् । शमदमादीनां चात्मदर्शनसाधनानामन्याश्रमेष्वनुपपत्तेः । ' अत्याश्रमिभ्यः परमं पवित्रं प्रोवाच सम्यगृषिसंघजुष्टम् ' इति च श्वेताश्वतरे विज्ञायते । ' न कर्मणा न प्रजया धनेन त्यागेनैके अमृतत्वमानशः ' इति च कैवल्यश्रुतिः । " ज्ञात्वा नैष्कर्म्यमाचरेत् " इति च स्मृतेः । " ब्रह्माश्रमपदे वसेत् " इति च । ब्रह्मचर्यादिविद्यासाधनानां च साकल्येनात्याश्रमिषूपपत्तेर्गार्हस्थ्येऽसंभवात् ॥

भाष्यार्थ—(याप्रमाणें विद्वानाच्या व्युत्थानाची सिद्धि करून विद्या कर्मिनिष्ठ नाहीं, असें सिद्ध केलें आणि त्यामुळेच त्या विद्येचा कर्माशीं कांहीं संबंध नाहीं, असेंहि अर्थात् सिद्ध झालें. जी गोष्ट प्रत्यक्ष शब्दांनीं सिद्ध न झाली तरी त्यांच्या अर्थावरून ठरते, तिला अर्थसिद्ध, अर्थात् सिद्ध, असें म्हणतात. असो; आतां एखादा विद्वान् नाहीं, पण विविदिषु आहे, म्हणजे त्याला आत्मसाक्षात्कार झालेला नाहीं, पण तो करून घेण्याची तीव्र इच्छा आहे, तर त्यालाहि व्युत्थान—संन्यास अवश्य आहे, असें ठरविणारे भाष्यकार विद्येला कर्मिनिष्ठत्व किंवा कर्मसंबंधित्व असंभवनीयच आहे, असें सांगतात—) = अविद्वान् मुमुक्षूनैहि पारिव्राज्यं करावेंच. (ज्याला आत्मज्ञान अजून झालेलें नाहीं, पण तें व्हावें, व आपण मुक्त व्हावें अशी इच्छा मात्र आहे, त्या अविद्वानालाहि संन्यास अवश्य आहे, याविषयीं श्रुतीचें प्रमाण देतात—) = त्याविषयीं ' शान्त, दान्त० ' इत्यादि वचन प्रमाण आहे. (उपरत, तितिक्षावान् व एकाग्रचित्त होऊन स्वहृदयांतच आत्म्याला अवलोकन करावें, असा त्या श्रुतीचा शेष—पुढील भाग आहे. यांतील उपरतशब्दानें संन्यासाचें विधान केलें आहे. गृहस्थादि इतर आश्रमांत शमादि साधनांचें पुष्कळसें अनुष्ठान संभवत नाहीं. त्यामुळे

ज्ञानादिकांच्या विधानावरूनहि संन्यास अर्थात् प्राप्त होतो, असें याविषयी श्रौत अर्थापत्तिप्रमाणहि आहे, असें सांगतात-)=आणि आत्मदर्शनाची साधनें, अशा शम-दमादिकांची अन्य आश्रमांत अनुपपत्ति आहे. (संन्यासावांचून दुसऱ्या कोणत्याहि आश्रमांत शम-अंतःकरणनिरोध दम-बाह्य इंद्रियांचा निरोध, उपरति-कर्मत्याग इत्यादिकांचा संभवच नाही. हें वचन आत्मज्ञाविषयी आहे, असेंहि म्हणतां येत नाही. कारण आत्मज्ञाना साधनाचें विधान करणें व्यर्थ आहे. भाष्यकारांनींहि तें वचन विविदिषूला उद्देशून प्रवृत्त झालें आहे, असें सांगण्यासाठीं च वरील वाक्यांत ' आत्मदर्शनसाधनानां ' असें म्हटलें आहे. असो;)='मंत्रसमूहाकडून अथवा ज्ञानी पुरुषांच्या समूहाकडून सेवन केलें गेलेलें तें परम पवित्र तत्त्व परमहंसांना चांगल्या रीतीनें सांगितलें ' असें श्वेताश्वतरोपनिषदांत त्याचें विधान प्रतीत होतें. (ब्रह्मचर्यापासून कुटीचक्र, बहूदक व हंस येथपर्यंत जेवढे म्हणून आश्रमधर्मांनीं युक्त आहेत त्या सर्वांच्या आश्रमांचें अतिक्रमण करून असणाऱ्या परमहंसास अत्याश्रमी म्हणतात. तसल्या अत्याश्रमी पुरुषांस मंतसमूहांनीं अथवा ज्ञानी पुरुषांच्या संघांनीं सेविलेलें तत्त्व सांगता झाला, असा याचा अर्थ. ऋषि या शब्दाचे दोन अर्थ आहेत. एक मंत्र व दुसरा ज्ञानी. यास्तव ' ऋषिसंघजुष्टं ' या पदाचीं वर दोन व्याख्यानें केली आहेत. एक-मंत्रसमूहांनें सेवित व दुसरे-ज्ञानिसंघानें सेवित.)="कर्माच्या योगानें, पुत्र-पौत्रादि प्रजेच्या योगानें अथवा धनानें अमृतत्वास प्राप्त झाले नाहीत. तर कांहीं विद्वान् कर्मादिकांच्या त्यागानेंच अमृतत्वास-मोक्षास प्राप्त झाले," अशी कैवल्यश्रुति आहे. (त्याग म्हणजे संन्यास मोक्षाचें साक्षात् साधन होत नाही. यास्तव ते विद्वान् ब्राह्मण संन्यासानें मोक्षाचें साधन जें ज्ञान त्यास प्राप्त झाले असें म्हणून ज्ञानाचें साधन, अशा रूपानें या वाक्यांत त्यागाचें विधान केलें आहे.)=आणि 'सामान्यतः ब्रह्माला जाणून त्याच्याच हृदिनिश्चय होण्यासाठीं कर्मत्यागरूप संन्यास करावा,' अशी स्मृति आहे. 'ब्रह्माश्रम म्हणजे ब्रह्मज्ञानाचें साधन होणारा आश्रम-संन्यास, त्या स्थानांत वास करावा,' अशा अर्थाचीहि स्मृति आहे. (शिवाय श्रीमद्भगवद्गीतेच्या सहाव्या अध्यायांत 'एकाकी यतचित्तात्मा ' येथपासून 'ब्रह्मचारिव्रते स्थितः, मनः संयम्य माच्चित्तो युक्त आसीत मत्परः । ' येथपर्यंत जीं ब्रह्मचर्यादि साधनें सांगितलेलीं आहेत, त्यांच्या विधीवरूनहि अर्थात् संन्यासविधीची सिद्धि होते, असें भाष्यकार सांगतात-)=तसेंच ब्रह्मचर्यादि विद्यासाधनांचें संपूर्णपणें अनुष्ठान अत्याश्रमी संन्यास्यांचे ठिकाणींच संभवतें. गृहस्थाश्रमांत त्याचा संभव नाही.

भाष्यं—न चासंपन्नं साधनं कस्यचिदर्थस्य साधनायालम् । यद्विज्ञानोप-
योगीनि च गार्हस्थ्याश्रमकर्माणि तेषां परमफलमुपसंहृतं देवताप्यलक्षणं
संसारविषयमेव ॥ यदि कर्मिण एव परमात्मविज्ञानमभविष्यत् संसारविषय-
स्यैव फलस्योपसंहारो नोपापत्स्यत् ॥

भाष्यार्थ—(यावर कोणी म्हणेल की, गृहस्थाचे ठिकाणीहि ऋतुकाळीं माघ
भार्यागमन करणें, हें गौण ब्रह्मचर्य, एखादे वेळीं ध्यानादिकांचें अनुष्ठान करीत
असतांना एकाकित्त्व, इत्यादि धर्म संभवतात, ते गृहस्थाचे ठिकाणीं मुळींच संभवत
नाहींत, असें नाहीं. परंतु तें बरोबर नाहीं. कारण तसलें गौण ब्रह्मचर्य व एको-
कित्वादि, हें पूर्ण साधन होऊं शकत नाहीं. त्यामुळें त्याच्या योगानें ज्ञानाची
सिद्धिहि होत नाहीं. शिवाय ध्यानादिकांचे वेळीं पत्नीचा संबंध प्राप्तच नसल्यामुळें
त्या वेळच्या एकाकित्वाचें विधान करणेंहि व्यर्थ आहे. म्हणजे ध्यानाच्या वेळीं ध्यान
करणारा पुरुष एकटाच एकांतांत बसून तें करील हें उघड आहे. त्यावेळीं तो
आपल्या पत्नीला बरोबर घेईल हें म्हणणें संभवत नाहीं. तेव्हां तसल्या एकाकित्वाचें
विधान करणें व्यर्थच नव्हे का ? तस्मात् गीतेंतील ब्रह्मचर्यादि धर्म गौण नसून
मुख्यच आहेत, असें भाष्यकार सांगतात—)=आणि असंपन्न—अपुष्कळ—अपूर्ण साधन
कोणत्याहि फलाच्या सिद्धीस पुरेसें होत नाहीं (यास्तव आत्मज्ञान कर्मिनिष्ठ अथवा
कर्मसंबंधी नाहीं. आतां बृहतीसहस्रलक्षण कर्माच्या विधानाला आरंभ करून त्याच्या
पुढें लागलेंच आत्मज्ञान आरंभिलें आहे, म्हणून तें (आत्मज्ञान) कर्मसंबंधी आहे,
असें जें ऋषि (पृष्ठ ७) वाचानें म्हटलें आहे, त्याचें उत्तर सांगतात—)=आणि ज्या
विज्ञानाच्या उपयोगी गृहस्थाश्रमाचीं कर्मे आहेत त्याचें देवतांमध्ये लय पावणें, एत-
द्रूप संसारविषयकच परम फल सांगून त्याचा उपसंहार केला आहे. (अर्थात् पूर्वीच्या
कर्मसंबंधी ज्ञानाचें फल संसारांतच अंतर्भूत होणारें आहे. देवतारूप होणें ही त्या
फलाची सीमा आहे, पण तें मोक्षाख्य श्रेष्ठ फलाहून अगदीं निराळें आहे आणि
बृहतीसहस्रलक्षण कर्माच्या शेवटीं त्याच फलाचा उपसंहार केला आहे. यास्तव त्या
कर्माचें ज्ञान हें आत्मज्ञान नव्हे व आत्मज्ञान त्याच्याशीं कांहीं संबंधहि ठेवीत नाहीं.)

(वर सांगितलेलें परमात्मज्ञानच आहे व तें परमात्मज्ञान कर्मसंबंधीच आहे, असें कोणी
पुनः म्हणेल, असें वाटल्यामुळें शंकराचार्य म्हणतात; त्या पूर्वोक्तज्ञानाचा 'संसारफल देणारा'
या रूपानें उपसंहार केला आहे व परमात्मज्ञान तर मुक्तिफलक आहे, म्हणजे तें मुक्तिफल
आहे, यास्तव पूर्वोक्त ज्ञान परमात्मज्ञान नव्हे—)=जर कर्मवानालाच—कर्मठालाच परमा-

त्याचें ज्ञान झालें असतें तर संसारविषयक फलाच्चाच उपसंहार उपपन्न झाला नवता. (कर्मनिष्ठ म्हणून सांगितलेलें जें ज्ञान तेंच परमात्मज्ञान, असें मानल्यास श्रुतीनेंच त्या कर्मसंबंधी ज्ञानाचें संसारविषयक फल सांगून जो प्रकरणाचा उपसंहार केला आहे तो उपपन्न होत नाही, असा याचा भावार्थ.)

भाष्यं—अंगफलं तदिति चेन्न । तद्विरोध्यात्मवस्तुविषयत्वादात्मविद्यायाः । निराकृतसर्वनामरूपकर्मपरमार्थात्मवस्तुविषयं ज्ञानममृतत्वसाधनम् । गुण-फलसंबंधे हि निराकृतसर्वविशेषात्मवस्तुविषयत्वं ज्ञानस्य न प्राप्नोति । तत्त्वानिष्टं, ' यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् ' । इत्यधिकृत्य क्रियाकारकफलादि-सर्वव्यवहारनिराकरणाद्विदुषः । तद्विपरीतस्याविदुषो ' यत्र हि द्वैतमिव ' इत्युक्त्वा क्रियाकारकफलरूपस्यैव संसारस्य दार्शितत्वाच्च वाजसनेयिब्राह्मणे । तथेहापि देवताप्ययं संसारविषयं यत्फलमशनायादिमद्वत्त्वात्मकं तत्फलमुप-संहृत्य केवलं सर्वात्मकवस्तुविषयं ज्ञानममृतत्वाय वक्ष्यामीति प्रवर्तते ॥

भाष्यार्थ—(तें जें संसारविषयक फल सांगितलें आहे तें अंगी परमात्मज्ञानाचें नव्हे, तर त्याच्या अंगभूत पृथ्वी, अग्नि इत्यादि देवताज्ञानाचें तें (संसाररूप) फल आहे. परमात्मज्ञान अंगी म्हणजे मुख्य-दोषी, इतर ज्ञानें, हीं अंगें अमुद्वय-दोष इत्यादि असून परमात्मज्ञान त्या सर्व ज्ञानरूप अंगांचें अंगी आहे. यास्तव वर ज्याचा उपसंहार केला आहे तें संसारफल अंगभूत ज्ञानाचें आहे, अंगी परमात्मज्ञानाचें नव्हे आणि त्यामुळें त्याच्या मुक्तिरूप फलाशीं पूर्वे संसारफलाचा विरोध येत नाही, अशी शंका व समाधान—)=तें अंगफल आहे, असें जर म्हणाल तर तें बरोबर नाही. कारण आत्मविद्येला त्या फलाच्या विरोधी असलेल्या आत्मवस्तूचें विषयत्व आहे. (म्हणजे ह्या आत्मविद्येचा विषय आत्मा आहे व तो त्या संसारविषयक फलाच्या विरुद्ध आहे. परमात्मज्ञानाचा विषय अंगसंबंध, फलसंबंध इत्यादि सर्व संबंधशून्य निर्विशेष आत्मवस्तु आहे. त्यामुळें त्या ज्ञानाचा अंगादिकांशीं संबंध संभवत नाही. त्यामुळें पूर्वोक्त फलहि त्याच्या अंगाचें आहे, असें म्हणतां येत नाही, अशा अभिप्रायानें भाष्यकारांनीं हें वरील समाधान सांगितलें आहे. आतां त्याचेंच अधिक स्पष्टीकरण करितात—)=नाम, रूप व कर्म या सर्व विशेषांनीं रहित असलेली जी परमार्थ-श्रेष्ठ अर्थरूप आत्मवस्तु, तो ज्याचा विषय आहे, असें ज्ञान अमृतत्वाचें साधन आहे. (अमृतत्व म्ह० मोक्ष. अर्थात् निर्वि-शेष आत्म्याचें ज्ञान मोक्षाचें साधन आहे.)=कारण आत्मसाक्षात्काराचा गौण फलाशीं संबंध आहे, असें म्हटल्यास त्याला निर्विशेष आत्मवस्तुविषयत्व प्राप्त होत नाही.

म्हणजे त्या ज्ञानाचा—साक्षात्काराचा विषय सर्वविशेषशून्य आत्मवस्तु आहे, असे ठरत नाही. पण ते अनिष्ट आहे. (कारण 'आत्मा वा इदमेक एकाम्र आसात्' इत्यादि प्रकरणांचे तात्पर्य कशांत आहे, याचा विचार पूर्वोक्त (पृष्ठ ५) उपक्रमादि लिंगांवरून केला असतां आत्मा निर्विशेष आहे, असे निश्चित होतें. म्हणून सर्वविशेषशून्य आत्मा विज्ञानाचा विषय आहे, असे सिद्ध न होणें, हें अनिष्ट आहे. वाजसनेयिब्राह्मणांत, 'परमात्मवेत्ता सर्वसंबंधशून्य आहे,' असे सांगून 'आत्म्याला न जाणणान्या अविद्वानाला संसार हेंच फल मिळतें.' असेहि म्हटलें आहे. यास्तव येथे पूर्वी सांगितलेल्या ज्ञानाला परमात्मज्ञानत्व नाही, तर 'आत्मा वा इदमेक एव०' इत्यादि पुढच्या प्रकरणांत सांगायच्या निर्विशेषवस्तुविषयक ज्ञानालाच परमात्मज्ञानत्व व मुक्तिफलत्व आहे, असे भाष्यकार सांगतात—)='ज्या वेळीं या अधिकारी पुरुषाला सर्व आत्माच आहे, असे साक्षात् ज्ञान होतें त्यावेळीं तो कोणत्या साधनानें कोणत्या विषयाला पाहणार ?' इत्यादि अर्थाच्या वाक्यानें आरंभ करून विद्वानाच्या क्रिया, कारक, फल इत्यादि सर्व व्यवहारांचें निराकरण केलें आहे (कर्ता, कर्म, साधन इत्यादि कारकें आहेत.) आणि वाजसनेयिब्राह्मणांत—बृहदारण्यकांत 'ज्यावेळीं पुरुषाला द्वैतसें दिसतें तेव्हां०' इत्यादि सांगून पूर्वोक्त विद्वानाच्या विपरीत असलेल्या अविद्वानाला क्रिया-कारक-फलरूप संसारच मिळतो, असे दाखविलें आहे. त्याचप्रमाणें येथे म्हणजे या ऐतरेय उपनिषदांतहि जें अज्ञानायादिकांनीं युक्त असलेल्या वस्तुरूप, संसारविषय-देवताप्यलक्षण फल त्याचा उपसंहार करून मोक्षाकरितां मी आतां केवळ सर्वात्मक वस्तूसंबंधी ज्ञान सांगेन, अशा अभिप्रायानें श्रुति प्रवृत्त होत आहे. (या वाक्यांत फल हा शब्द दोनदा योजिला आहे. यास्तव त्यांतील एक शब्द फल निष्पाद्य आहे, असें सुचविण्यासाठीं आहे. अर्थात् तें फल निष्पाद्य-संपादन करितां येण्यासारखें असल्यामुळेहि संसारविषयक म्हणजे संसारान्तर्गत होय.)

भाष्यं—ऋणप्रतिबन्धश्चाविदुष एव मनुष्यपितृदेवलोकाप्राप्तिं प्रति, न विदुषः ॥ १८ ॥ सोऽयं मनुष्यलोकः पुत्रेणैव० ' इत्यादिलोकत्रयसाधननियमश्रुतेः ॥ विदुषश्च ऋणप्रतिबंधाभावो दर्शित आत्मलोकार्थिनः ' किं प्रजया करिष्यामः' इत्यादिना । तथा ' एतद्ध स्म वै तद्विद्वांस आहुर्ऋषयः कावचेयाः ' इत्यादि । ' एतद्ध स्म वै तत्पूर्वे विद्वांसोऽग्निहोत्रं न जुह्वांचक्रुः ' इति च कौषी-वकिनाम् ॥

भाष्याय—(येणें प्रमाणें आत्मज्ञानाचा कर्माशी कांहीं संबंध नाही, असें सांगून यावज्जीव अग्निहोत्र करावें, ' अशी श्रुति असल्यामुळे कर्माचा त्याग संभवत नाही, असें जें वाद्याचें म्हणणें होतें, त्याचें निराकरण भाष्यकारांनीं ' यावज्जीव कर्मविधान करणारी श्रुति अविद्वानाविषयी आहे ' या उत्तरानें केलें (पृष्ठ २८). आतां तीन ऋणांविषयी त्यानें जो आक्षेप घेतलेला होता त्याची व्यवस्था कशी लावावी तें सांगतात—) आणि अविद्वानाच्याच मनुष्यलोक, पितृलोक व देवलोक यांच्या प्राप्तीस तीन ऋणें प्रतिबंध करितात. विद्वानाच्या नाही. (अपाकृत न केलेलें, न फेडलेलें ऋण अविद्वानाच्याच मनुष्यलोक, पितृलोक व देवलोक या तीन लोकांस प्रतिबंध करितें. कारण त्या त्या लोकाची इच्छा करणाऱ्या अविद्वानाचेंच ऋणापकरण हें कर्तव्य आहे. मुक्तीची इच्छा करणाऱ्या उत्तम साधकाचें तें कर्तव्य नव्हे. त्यामुळे ऋषि-ऋण, पितृ-ऋण व देव-ऋण, हीं तीन ऋणें मुमुक्षूच्या मुक्तीलाहि प्रतिबंध करित नाहीत.)

(अहोपण, ' अनपाकृत्य मोक्षं तु सेवमानो ब्रजत्यधः । ' म्हणजे ऋणाचें अपाकरण—फेड न करितां मोक्षाचें सेवन करणारा अधोगतीस जातो, अशा अर्थाची स्मृति आहे. यास्तव पूर्वोक्त त्रिविध ऋण मुक्तीलाहि प्रतिबंध करितें, असें म्हणणें भाग आहे. कारण या स्मृतिवचनांत ऋण मनुष्यादि लोकांनाच प्रतिबंध करते व मुक्तीला प्रतिबंध करित नाही, असा विशेष सांगितलेला नाही, अशी आशंका घेऊन आचार्य म्हणतात—) कारण ' तो हा मनुष्यलोक पुत्राच्या योगानेंच [जिकितां येतो] ' इत्यादि प्रकारें तीन लोकांच्या साधनाविषयींचा नियम सांगणारी श्रुति आहे. [' सोऽयं मनुष्यलोकः पुत्रेणैव जय्यो नान्येन कर्मणा कर्मणा पितृलोको विद्यया देवलोकः ' अशी श्रुति असून तिचा अर्थ—तो हा मनुष्यलोक पुत्राच्या योगानेंच जिकिता येण्यासारखा आहे. दुसऱ्या कर्माच्या योगानें जिकिता येण्यासारखा नाही. कर्माच्या योगानें पितृलोक व विद्येनें—उपासनेनें देवलोक जिकिता येतो—असा आहे. त्या श्रुतिवचनावरून पुत्र, कर्म व उपासना यांना क्रमानें मनुष्यलोक, पितृलोक व देवलोक यांचें हेतुत्वं—कारणत्व आहे, असें ज्ञान होतें. त्यामुळे पुत्रादिकांच्या औपनिषदिक फेडतां येण्यासारखीं असलेलीं पुत्रादिकांच्या अभावरूप ऋणें त्या पुत्रादिकांनीं साध्य होणाऱ्या लोकप्राप्तीस प्रतिबंधक होणें साहजिक आहे—त्या ऋणांनीं लोकप्राप्तीस प्रतिबंध करावा, हें योग्यच आहे. कारण ऋणाचें अपाकरण न केल्यास पुत्रादिसाधनांचा अभाव होणार, आणि साधनांच्या अभावां साध्य लोकांचा अभाव होणार, हें अर्थसिद्धच आहे. पण तीं पुत्रादिकांच्या अभावरूप ऋणें मुक्तीला प्रतिबंध करूं शकत नाहीत. कारण मुक्ति

त्या ऋणाच्या अपाकरणाने साध्य होणारी नाही. 'अनपाकृत्य मोक्षं तु०' इत्यादि जें स्मृतिवचन आहे ते रागी-विषयासक्त पुरुषाच्या संन्यासाची निंदा करण्याकरितां केवळ अर्थवादरूप आहे.)

(पुत्रादि-अभावरूप ऋण मुक्तीला प्रतिबंध करूं शकत नाही, याविषयी केवळ हा न्यायच प्रमाण आहे, असें नाही, तर श्रुतिही प्रमाण आहे, असें आतां सांगतात-)=आणि आत्मा, याच एका लोकाची इच्छा करणाऱ्या विद्वानाला या ऋणप्रतिबंधाचा अभाव आहे, हें 'संततीनें आम्हीं काय करणार (संततीचा आम्हांला काय उपयोग)' इत्यादि अर्थाच्या वाक्यानें दाखविलें आहे. त्याचप्रमाणें 'आत्मवेत्ते कावषेय ऋणी आम्ही अध्ययन कशाला करूं? होम कशाला करूं? इत्यादि म्हणाले. ' त्याचप्रमाणें 'त्या ह्या आत्मतत्त्वाला जाणणोर पूर्वीचे विद्वान् अग्निहोत्रहवन करीत नसत,' असें कौषीतकिशाखेच्या उपनिषदांत म्हटलें आहे. (येथें दिलेल्या तीन श्रुतिवचनांनीं क्रमानें प्रजा, अध्ययन व कर्म यांचें अनुष्ठान न केलें तरी तीं विद्वानाला प्रतिबंधक होत नाहीत, असें दाखविलें आहे.)

भाष्यं--अविदुषस्तर्हि ऋणानपाकरणे पारिव्राज्यानुपपत्तिरिति चेत् । न प्राग्वार्हस्थ्यप्रतिपत्तेर्ऋणित्वासंभवात् । अधिकारानारूढोऽप्यृणी चेत्स्यात् सर्वस्य ऋणित्वमित्यनिष्टं प्रसज्येत । प्रतिपन्नगार्हस्थ्यस्यापि 'गृहाद्वनी भूत्वा प्रव्रजेद्यदि वेतरथा ब्रह्मचर्यादेव प्रव्रजेद्गृहाद्वा वनाद्वा ' इत्यात्मदर्शनेपाय-साधनत्वेनेष्यत एव पारिव्राज्यम् ॥

भाष्यार्थ—(वादी शंका घेतो-)=तर मग ऋणाचें अपाकरण केलेलें नसल्यास अविद्वानाच्या संन्यासाची अनुपपत्ति होते, म्हणून म्हणाल तर (ज्याला आत्मज्ञान झालेलें नाही पण मोक्षाची इच्छा आहे, अशा पुरुषाच्याहि मुक्तीला वरील ऋण प्रति-बंध करण्यास समर्थ नसतें. कारण तें अविद्वानाच्याहि केवळ तीन लोकांनाच प्रतिबंध करूं शकतें, मुक्तीला प्रतिबंध करूं शकत नाही, यास्तव अविद्वान् मुमुक्षूलाहि संन्यास घेतां येतो. त्यामुळे त्याविषयी शंकाच संभवत नाही. पण वरील श्रुतिवाक्यांत ' आम्ही कर्मादिक कशाला करूं? असें विद्वान् म्हणाले ' असें म्हटलें आहे, यास्तव केवळ त्या विद्वान्-शब्दावर कटाक्ष ठेवून 'तर मग अविद्वानाला कर्मत्याग करितां येत नाही,' अशी शंका येथें घेतली आहे. अथवा दुसराच परिहार सांगण्याकरितां ही शंका आहे, असें जाणावें. आचार्य आतां या शंकेचें निराकरण करितात-)=तसें नाही, गृहस्था-

भमाचा अंगीकार करण्याच्या पूर्वी पुरुषाला ऋणित्वाचाच संभव नाही. ३६० गृहस्था-
श्रमी शास्त्रावांचून तो पित्रादिकांचा ऋणीच होत नाही. यास्तव अविद्वानाच्या
संन्यासाची अनुपपत्ति नाही. (गृहस्थालाच पुत्रादिकांस निर्माण करून पित्रादिकांच्या
ऋणांतून मुक्त होतां येणें शक्य आहे. यास्तव गृहस्थालाच ऋणें प्रतिबंध करितात. अगृह-
स्थाच्या संन्यासाला तीं प्रतिबंध करू शकत नाहीत. तस्मात् गृहस्थाश्रम स्वीकारण्यापूर्वी ब्रह्म-
चर्याश्रमांत मुमुक्षूचें पारिव्राज्य संभवतें, असा परिहार भाष्यकारांनीं या वाक्यांत केला आहे.
आतां उपनयनानंतर तत्काल ऋषींचें ऋण फेडण्याचा अधिकार प्राप्त होतो, व त्यामुळे
'गृहस्थाभमाचा स्वीकार करण्यापूर्वी ऋणित्वाचा संभवच नाही,' हें म्हणणें युक्त
नव्हे, हें खरें; तथापि विविदिषासंन्यासाचा अधिकार ज्यानें वेदाध्यन केलेले असतें,
त्यालाच असतो. यास्तव त्या वेदाध्ययन केलेल्या पुरुषाला उद्देशून भाष्यकारांनीं हें
म्हटलें आहे, असें समजावें. पण त्यावर कोणी असें म्हणेल, अहो 'जायमानो वै
ब्राह्मणस्त्रीभिर्ऋणवा जायते ब्रह्मचर्येणर्विभ्यो यशेन देवेभ्यः प्रजया पितृभ्यः' म्हणजे
उत्पन्न होणारा ब्राह्मण [उत्पत्ति होतांच] तीन ऋणांनीं ऋणी होतो. ब्रह्मचर्यानें
ऋषींचा, यज्ञानें देवांचा व प्रजेनें पितरांचा. या श्रुतिवचनावरून केवळ उत्पन्न होणारा
ऋणवान् होतो, असें प्रतीत होतें. कारण या वचनांतील 'जायमानः' या
पहिल्या पदानें जन्माचा बोध होतो. उपनयन, स्त्रीपरिग्रह इत्यादिकांचा बोध होत
नाहीं. यास्तव ब्राह्मणकुलांत जन्म घेणें हेंच ऋणी होण्याचें निमित्त आहे.)

(या आशंकेचें समाधान थोडक्यांत असें आहे. या श्रुतिवचनांत जें ऋणित्व
सांगितलें आहे त्याचें साक्षात् प्रयोजन कांहीं नाही. तर ब्रह्मचर्यादिकांच्या कर्तव्यतेचें
ज्ञापन करणें म्हणजे ब्रह्मचर्यादि आश्रमांचा क्रमानें स्वीकार करावा, हें सूचविणें
एवढेंच त्याचें प्रयोजन आहे व जो अधिकारारूढ झालेला नाही तो तें करू शकतहि
नाहीं. केवळ जन्माला आलेला ब्राह्मण-अर्भक ब्रह्मचर्य, दारपरिग्रह इत्यादि करण्यास
असमर्थ असतो, हें प्रसिद्ध आहे, यास्तव नुस्त्या 'जायमानः' या शब्दावरच सर्वभार
टाकणें प्रशस्त नव्हे. तर त्याच्या योग्य अर्थाचा विचार करणेंच सयुक्तिक आहे. दुसरे,
बरील श्रुतिवचनांत 'जायमानः ब्राह्मणः' असें म्हटलें आहे. पण त्यावरून केवळ ब्राह्म-
णाचाच स्वीकार केल्यास क्षत्रियादिकांना ऋणाचा अभाव आहे, असें होईल व तें तर
अनिष्ट आहे. यास्तव उपलक्षणेनें ब्राह्मणपदानें द्विजांचें ग्रहण करावें लागतें आणि तें केले
म्हणजे अधिकारी पुरुषांचेहि उपलक्षणेनें ग्रहण करणें उचित होतें. तस्मात् 'जायमानः' हें
पद अधिकार सूचवितें. अर्थात् 'जायमानः' म्हणजे अधिकारी होणारा, असा अर्थ

समजावा. सारांश, अधिकार प्राप्त होण्यापूर्वी ऋणांचा संबंध नाही, असें भाष्यकार सांगतात-)=अधिकारारूढ न झालेलाहि जर ऋणी होऊं लागला तर सर्वालाच ऋणित्व आहे, असें अनिष्ट प्राप्त होईल. [ब्रह्मचान्यालाहि जर ऋणित्व आहे, म्हणून म्हटलें, तर ब्रह्मचर्याश्रमांत असतांनाच मेलेल्या नैष्ठिक ब्रह्मचान्याच्या उत्तम लोकाला प्रतिबंध होणें, हा अनिष्ट प्रसंग ओढवेल. कारण पुराणांत 'तदेव गुरुवासिनां' या वचनानें नैष्ठिक ब्रह्मचान्यांना उत्तम लोकाची प्राप्ति होते, असें सांगितलें आहे. यास्तव ब्रह्मचर्याश्रमांतच मेलेल्या पुरुषाच्या उत्तम लोकाला प्रतिबंध होणें, हें अनिष्ट आहे. आतां भाष्यकार 'केवल गृहस्थाश्रम स्वीकारण्यापूर्वीच संन्यासाची सिद्धि होते, एवढेंच नव्हे तर विधिबलानें गृहस्थालाहि संन्यास करितां येतो,' असें सांगतात-]=ज्यानें गृहस्थाश्रमाचा स्वीकार केला आहे त्यालाहि 'गृहस्थाश्रमांतून वानप्रस्थ होऊन संन्यास करावा. किंवा या क्रमास सोडून संन्यास घ्यावा. म्हणजे ब्रह्मचर्यापासूनच संन्यस्त व्हावें किंवा गृहस्थाश्रमांतून अथवा वानप्रस्थाश्रमांतून संन्यासश्रम स्वीकारावा' असें श्रुतीचें विधान असल्यामुळे आत्मदर्शनाच्या उपायाचें साधन, या दृष्टीनें पारिव्राज्य इष्टच आहे. [आत्मदर्शनाचे-आत्मसाक्षात्काराचे श्रवणादिक उपाय आहेत. त्याचें साधन, या रूपानें गृहस्थालाहि संन्यास इष्ट आहे. 'तर मग तीन ऋणांचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीशीं संन्यासविधीचा विरोध आहे, असें म्हटलें पाहिजे,' म्हणून म्हणाल तर तेंहि योग्य नव्हे. कारण ऋणश्रुति केवल अर्थवादरूप आहे व कोणताहि अर्थवाद-स्तुतिवाद स्वार्थी तात्पर्यवान् नसतो म्हणजे कोणत्याहि अर्थवादाचें तात्पर्य त्या अर्थवादांतील शब्दांवरून व्यक्त होणाऱ्या अर्थांत नसतें, तर तो ज्या विधेयाची स्तुति करण्याकरितां अथवा ज्या निषेध्याची निंदा करण्याकरितां प्रवृत्त झालेला असतो त्यांत त्याचें तात्पर्य असतें.]

भाष्य--यावज्जीवादिश्रुतीनां विद्वदमुमुक्षुविषये कृतार्थता । छांदोग्ये च केषांचिद् द्वादशरात्रमग्निहोत्रं हुत्वा तत ऊर्ध्वं परित्यागः श्रूयते ॥

भाष्यार्थ--(असें जरी म्हटलें तरी 'यावज्जीव अग्निहोत्रादि कर्म करावी' असें सांगणाऱ्या श्रुतीशीं संन्यासश्रुतीचा विरोध येतो, अशी आशंका घेऊन भाष्यकार सांगतात-)=यावज्जीवादि श्रुतींना अविद्वान् व अमुमुक्षु यांच्या ठिकाणीं कृतार्थता आहे. [म्हणजे त्या श्रुती आत्मज्ञ व मुमुक्षु नसलेल्या पुरुषांना यावज्जीव कर्म करावयास लावून कृतार्थ [उपयोगी] होतात. संन्यासाचें विधान करणारी श्रुति केवल विरक्त मुमुक्षूला विषय करिते. यास्तव यावज्जीवादि सामान्य श्रुतीचा मुमुक्षु नसलेल्या

पुरुषांचे ठिकाणीं संकोच करावा. कारण सामान्य विधानाचा-उत्सर्गाचा अपवादानें बाध होणें, युक्तच आहे. अग्निहोत्राचें विधान करणाऱ्या यावज्जीवादि-श्रुतीचा या बरील वचनानेंच संकोच होतो, असें नाहीं. तर 'द्वादशरात्रानंतर अग्निहोत्राचा त्याग करावा,' असें विधान करणाऱ्या दुसऱ्या श्रुतीनेंहि त्याचा पूर्वीच संकोच केला आहे. यास्तव ही संन्यासश्रुति यावज्जीवादि श्रुतीशीं विरोध करण्यास समर्थ नाहीं, - असें भाष्यकार सांगतात-]=छान्दोग्यांत कांहीं शाखांच्या लोकांनीं द्वादशरात्र अग्निहोत्र हवन करून त्यानंतर त्याचा परित्याग केला, असें सांगितलें आहे. ('त्रयोदशरात्रमहतवासा०' इत्यादि वचन कांहीं शाखांत आढळते.)

भाष्यं—यत्स्वनधिकृतानां पारिव्राज्यमिति, तन्न । तेषां पृथगेव 'उत्सन्नाग्निरनग्निर्को वा' इत्यादिश्रवणात् । सर्वस्मृतिषु चाविशेषेणाश्रमविकल्पः प्रसिद्धः समुच्चयश्च ॥

भाष्यार्थ—(आतां संन्यासश्रुतीहि अनधिकाऱ्याकरितां आहे; अनधिकाऱ्याचे ठिकाणीं तिचा संकोच केलेला आहे, -ह्या वाद्याच्या म्हणण्याचा अनुवाद करितात-)=कर्माचे अधिकारी नसलेल्या पुरुषांकरितां पारिव्राज्य आहे, असें जें तुम्ही वर (पृष्ठ ११) म्हटलें आहे, तें बरोबर नाहीं. कारण त्यांच्याविषयीं 'उत्सन्नाग्निः अनग्निर्को वा' म्हणजे ज्याचा अग्नि नष्ट झाला आहे अथवा जो अग्निरहित आहे, इत्यादि निराळेंच श्रवण आहे. (उत्सन्नाग्नि म्हणजे ज्या अग्निहोत्राचा अग्नि प्रमादामुळें नष्ट झाला आहे व अनग्नि म्हणजे ज्यानें अग्नीचा परिग्रहच केलेला नाहीं, असल्या अनधिकाऱ्यांना उद्देशून संन्यासाचें विधान करणारें निराळेंच श्रुतिवचन आहे. त्यामुळें या श्रुतीचा विषय अनधिकारी नव्हे; तर अधिकारीच आहे, असें या परिहाराचें तात्पर्य आहे. आतां भाष्यकार, स्मृतिहि संन्यासश्रुतीचेंच परिपोषण करित असल्यामुळें संन्यासश्रुति बलाढ्य आहे, असें सांगतात-)=आणि सर्व स्मृतींमध्ये आश्रमांचा विकल्प व समुच्चय सामान्यतः प्रसिद्ध आहे. (अविशेषेण म्हणजे सामान्यतः, कोणत्याहि प्रकारचा विक्षेप न ठेवितानें. म्हणूनच 'ब्रह्मचर्यवान्प्रव्रजति' म्हणजे ब्रह्मचारी संन्यास घेतो. बुद्ध्या कर्माणि यमिच्छेत्तत्तमावसेत् ।' म्हणजे कर्माचें ज्ञान करून घेऊन ज्या आश्रमाची इच्छा असेल त्यांत रहावें. 'ब्रह्मचारी गृहस्थो वा वानप्रस्थोऽथ भिक्षुकः । य इच्छेत्परमं स्थानमुत्तमां वृत्तिमाश्रयेत् ॥' म्हणजे ब्रह्मचारी, गृहस्थ, वानप्रस्थ किंवा भिक्षुक (संन्यासी, भिकारी नव्हे) यांतील ज्याला परमस्थानाची इच्छा असेल त्यानें उत्तम वृत्तीचा आश्रय करावा, इत्यादि स्मृतिवचनांमध्ये आश्रमाचा विकल्प प्रसिद्ध आहे.

विकल्प म्हणजे क्रम न ठेवितां इच्छेस येईल तो पुढचा आश्रम स्वीकारणें. या विकल्पाप्रमाणेंच 'अधीत्य विधिवद्वेदान्पुत्रानुत्पाद्य धर्मतः । इष्ट्वा च शक्तितो यश्चैर्मनो मोक्षे निवेशयेत् ॥' म्हणजे यथाविधि वेदाध्ययन करून व धर्मतः पुत्रोत्पादन करून आणि यथाशक्ति यज्ञांच्या योगानें यजन करून मग मोक्षामध्ये मन लावावें, इत्यादि स्मृतिवचनांत समुच्चय सिद्ध आहे. समुच्चय म्हणजे आश्रमांचा क्रमानें स्वीकार करित जाणें.)

भाष्यं—यत्तु विदुषोऽर्थप्राप्तं व्युत्थानमित्यशास्त्रार्थत्वे, गृहे वने वा तिष्ठतो न विशेष इति, तदसत् । व्युत्थानस्यैवार्थप्राप्तत्वाभ्यान्यत्रावस्थानं स्यात् । अन्यत्रावस्थानस्य कामकर्मप्रयुक्तत्वं ह्यवोचाम, तदभावमात्रं व्युत्थानमिति च ।

भाष्यार्थ—(याप्रमाणें विविदिषासंन्यासाची सिद्धि करून पूर्वी सिद्ध केलेल्या विद्वत्संन्यासाविषयीं आणखी एका शंकेचा अनुवाद करितात—) परंतु विद्वानाचें—आत्मज्ञाचें व्युत्थान—संन्यास अर्थप्राप्त [अर्थात् सिद्ध, सहज होणारा, विधीवांचूनच—स्वाभाविकपणेंच होणारा] आहे. यास्तव व्युत्थानाला शास्त्रार्थत्व नाही. म्हणजे व्युत्थान हा शास्त्राचा अर्थ—शास्त्राचा विषय होत नाही, आणि तो शास्त्राचा विषय नव्हे, असें झालें असतां तो गृहांत किंवा वनांत वास करित अगला तरी, म्हणजे तो कोणत्याहि आश्रमांत जरी राहिला तरी, त्याच्यामध्ये कोणत्याहि प्रकाराचा विशेष येत नाही, असें जें म्हणणें आहे, (पूर्वी पृष्ठ २५ वर गृहांतच त्याचें आसन असो, अशी शंका घेऊन तिचें निरसन केलें आहे व आता गृहांत किंवा वनांत म्हणजे कोठेहि त्याचें अवस्थान असो, म्हणजे विद्वानानें अमुकच अवस्थेंत असावें, असा कांहीं नियम नाही, अशी शंका घेतली आहे. तसेंच, विद्वानाला संन्यास जर शास्त्रतः प्राप्त नसून केवळ अर्थतः प्राप्त आहे असें म्हटलें, तर त्याचें आचरण यथेष्ट होऊं लागेल; या आणखी एका शंकेचें निरसन करण्यासाठीं भाष्यकारांनीं या शंकेचा अनुवाद केला आहे, असेंहि जाणावें. 'अर्थप्राप्तस्यापि पुनर्वचनात्' इत्यादि भाष्यांत (पृष्ठ २९) विद्वत्संन्यासालाहि शास्त्रार्थत्व आहे, असें जरी सांगितलेंच आहे, तथापि येथें शंकेत सांगितलेलें अशास्त्रार्थत्व कबूल करून—त्याचा अंगीकार करूनहि समाधान सांगतात—) तें बरोबर नाही. (कारण व्युत्थानाप्रमाणें गृहस्थाश्रमहि जर विद्वानाला अर्थप्राप्त असता, तर तुम्ही म्हणतां तसा अनियम सिद्ध झाला असता. पण तसा तो अर्थप्राप्त नाही, असें भाष्यकार स्पष्टीकरण करितात—) विद्वानाला व्युत्थानच अर्थप्राप्त असल्यामुळे 'अन्यत्र' म्हणजे गृहस्थाश्रमांत त्याचें अवस्थान होणार नाही. कारण अन्य—गृहस्थ—आश्रमांतील अवस्थान कामकर्मप्रयुक्त आहे, असें आम्हीं सांगितलें आहे. (अदोपण, गृहस्थाश्रमांत

राहणें हैं जसैं कामकर्मप्रयुक्त तसैंच व्युत्थानहि कामादिकांमुळेंच प्राप्त आहे. कारण तैहि गार्हस्थ्याप्रमाणें अनुष्ठेय आहे, अशी आशंका घेऊन सांगतात—) = आणि काम-कर्मोचा केवळ अभाव, हेंच व्युत्थान आहे, असेंहि सांगितलें आहे. (अर्थात् कामादिकांच्या अभावरूप व्युत्थानाला अनुष्ठेयरूपता नाही. अनुष्ठेय म्हणजे अनुष्ठानास योग्य. गृहस्थधर्म अनुष्ठेय आहेत. पण सर्वकर्तव्याभावरूप व्युत्थान अनुष्ठेय नाही.)

भाष्यं—यथाकामित्वं तु विदुषोऽत्यंतमप्राप्तं अत्यंतमूढविषयत्वेनावगमात् । तथा शास्त्रचोदितमपि कर्म आत्मविदोऽप्राप्तं गुरुभारतयावगम्यते । किमुतात्यंताविवेकनिमित्तं यथाकामित्वम् । न हि उन्मादतिमिरदृष्ट्युपलब्धं वस्तु तदपगमेऽपि तथैव स्यात् । उन्मादतिमिरदृष्टिनिमित्तत्वादेव तस्य । तस्मात् आत्मविदो व्युत्थानव्यतिरेकेण न यथाकामित्वं न चान्यत्कर्तव्यमित्येतत्सिद्धम् ॥

भाष्यार्थ—(येणेंप्रमाणें विद्वानाच्या आश्रमाविषयीं कांहीं नियम नाही, त्यानें हव्या त्या आश्रमांत रहावें, अशी शंका घेऊन तिचें निरसन केल्यावर आतां भाष्यकार 'व्युत्थान—संन्यास जर शास्त्राचा विषय होत नाही, असें म्हटलें तर विद्वानाचें आचरण यथेष्ट होऊं लागेल,' अशी आशंका घेऊन तिचें निरसन करितात—)=परंतु यथाकामित्व—यथेष्ट आचरण हा अत्यंत मूढाचा विषय आहे, असें अवगत झालेलें असल्यामुळें तें विद्वानाला अगदींच अप्राप्त आहे. (कोणतीहि चेष्टा—क्रिया कामप्रयुक्त होते, म्हणजे प्रत्येक हालचाल कामनाप्रयुक्त, कामनेमुळें होणारी आहे. पण त्यांतील निषिद्ध चेष्टा ज्याला शास्त्रार्थाचें ज्ञान नाही अशा अत्यंत मूढाचा विषय आहे. विद्वानाची स्थिति अगदींच विपरीत असते. तो कामनाशून्य असतो व शास्त्रार्थज्ञानशून्य नसतो. यास्तव त्याच्या हातून कोणतीच चेष्टा होत नाही; आणि सामान्यतः कोणतीच क्रिया जर प्राप्त नाही तर त्याच्या हातून निषिद्ध आचरण तरी कसें होणार? असा वरील भाष्याचा आशय. आतां त्याचेंच अधिक विवरण करितात—)=कारण शास्त्रानें सांगितलेलेंहि कर्म अतिक्लेशरूप आहे, असें ज्याअर्थी जाणलें जातें त्याअर्थी आत्मज्ञाला तें अप्राप्त आहे, मग अत्यंत अविवेकामुळें होणारें यथाकामित्व त्याला अप्राप्त आहेच, हें काय सांगावें ? (शास्त्रीय कर्महि क्लेशकारक आहे, असें जर विद्वानाला वाटतें व तो त्याचा त्याग करितो, तर अशास्त्रीय व अविवेकजन्य निषिद्ध कर्म तो सर्वथा सोडतोच, हें काय सांगावें ? असा याचा भावार्थ. अविवेकादि निमित्त नष्ट झालें असतां नैमित्तिकहि नष्ट होतें, याविषयीं दृष्टान्त सांगतात—)=कारण उन्माददृष्टि व तिमिरदृष्टि या

निमित्तानें दिसलेली वस्तु उन्माद व तिमिर यांचें निरसन केल्यावरहि तशीच दिसत नाही. कारण तिचें उन्माद व तिमिरदृष्टि हेंच निमित्त असतें. यास्तव आत्मज्ञाला व्युत्थानाहून निराळें यथाकामित्व नाही. (उन्माद म्हणजे वेड. त्यांत दिसणारें गंधर्व-नगर वगैरे हें उन्माददृष्टीनें दिसणारें व तिमिर म्हणजे एक प्रकारचा नेत्ररोग. त्याच्या योगानें दिसणारें तें तिमिरदृष्टीनें दिसणारें होय, असा विवेक समजावा.)=आणि त्याच प्रमाणें दुसरें (वैदिक) कर्महि नाही, हें सिद्ध झालें.

भाष्यं—यत्तु—‘ विद्यां चाविद्यां च यस्तद्वेदोभयं सह ’ इति न विद्या-वतो विद्यया सहाविद्यापि वर्तते इत्ययमर्थः । कस्तिर्हि एकस्मिन्पुरुषे एते एक-दैव न सह संबध्येयातामित्यर्थः । यथा शुक्तिकायां रजतशुक्तिकाज्ञाने एकस्य पुरुषस्य ॥ ‘ दूरमेते विपरीते विषूचीं अविद्या या च विद्येति ज्ञाता ’ इति हि काठके । तस्मान्न विद्यायां सत्यामविद्यासंभवोऽस्ति ॥

भाष्यार्थ—(अहोपण, विद्या व अविद्या एकात्र राहतात, असें श्रुतीनें सांगितलेलें असल्यामुळें विद्वानाला अविद्यामूलक कामादिक होतील आणि कामादिप्रयुक्त यथेष्ट आचरणहि होईल, असें वादी म्हणेल, म्हणून आचार्य सांगतात—)=परंतु ‘ जो, विद्या व अविद्या या दोन्ही सह वास करितात, असें जाणतो ’ अशा अर्थाचें जें वचन आहे त्याचा—विद्यावानाच्या विद्येसह अविद्याहि असते, हा अर्थ नव्हे. तर कोणता ? एकाच पुरुषाचे ठिकाणीं एकदाच त्यांचा सहसंबंध होत नाही, हा अर्थ आहे. जसें—शिंपीच्या ठिकाणीं रूपे व शिंप या दोन्हीचें ज्ञान एकाच पुरुषाला एकाच वेळीं होत नाही, त्याप्रमाणें. [म्हणजे निरनिराळ्या वेळीं एका पुरुषाचे ठिकाणीं त्यांचा सहभाव संभवतो, एकाच वेळीं एका पुरुषामध्ये न राहणें, हा ज्यांचा स्वभाव आहे अशाहि परस्परविरोधी विद्या-अविद्या एकाच पुरुषाचे ठिकाणीं निरनिराळ्या वेळीं राहूं शकतात, अशा प्रकारचें त्यांचें साहित्य (सहभाव) संभवतें, हा त्या वचनाचा अर्थ आहे.]

(अहोपण, हें साहित्य स्वरस नाही. म्हणजे वाक्य ऐकतांच तें आपोआप ध्यानांत येणारें नाही. परंतु एकाच कालीं विद्या व अविद्या यांचा सहवास स्वरस आहे. म्हणजे वाक्य ऐकतांच हें साहित्य श्रोत्यांच्या चित्तांत आरूढ होतें, अशी आशंका घेऊन विद्या व अविद्या यांच्या साक्षात् साहित्याचा असंभव दुसऱ्या श्रुतींत सांगितलेला असल्यामुळें आम्ही म्हणतो तशाच प्रकारचें साहित्य येथें स्वीकारलें पाहिजे, असें भाष्यकार सांगतात—)=ज्या अविद्या व विद्या, या नांवांनीं प्रसिद्ध आहेत, त्या दोघीहि अत्यंत विपरीत व विरुद्ध आहेत, असें काठकांत सांगितलेलें प्रसिद्ध आहे. यास्तव विद्या असतांना अविद्येचा संभव नसतो.

भाष्य—“तपसा ब्रह्म विजिज्ञासस्व” इत्यादिश्रुतेः ॥ तपआदिविद्यो-
त्पत्तिसाधनं गुरुपासनादि च कर्म अविद्यात्मकत्वादविद्योच्यते तेन विद्या-
मुत्पाद्य मृत्युं काममतितरति । ततो निष्कामस्त्यक्तैषणो ब्रह्मविद्यया अमृतत्वम-
श्नुत इत्येतमर्थं दर्शयन्नाह—‘अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययामृतमश्नुते’ । इति ॥

भाष्यार्थ—(‘विद्यां चाविद्यां च’ या मंत्राच्या ‘अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा’ या
उत्तरार्धाचें पर्यालोचन केलें असतां अविद्येला विद्येच्या उत्पत्तीचें कारणत्व आहे;
म्हणजे अविद्या विद्येच्या उत्पत्तीचें निमित्त आहे, असें ध्यानांत येतें; त्यामुळें त्या
दोर्धाचें साहित्य भिन्न भिन्न काळीच संभवतें, असें आतां सांगतात—)=‘कारण
तपाच्या योगानें ब्रह्माला जाणण्याची इच्छा कर’ इत्यादि अर्थाची श्रुति आहे.
(अविद्यारूप तप व विद्या यांच्यामध्ये कारण-कार्यमात्र आहे. कारण व कार्य एकाच
पुरुषामध्ये एकाच वेळीं राहूं शकत नाहींत, हें प्रसिद्ध आहे. यास्तव अविद्या व
विद्या भिन्नकाळीं एका पुरुषामध्ये रहातात, असा त्या वाक्याचा अर्थ समजणेंच युक्त होय.)

(किंवा गुरुशुश्रूषा व तप यांना अविद्या म्हटलेलें असून श्रवणाचे वेळीं त्या दोहों-
चेंहि अनुष्ठान करावें लागतें. यास्तव साधकाचे ठिकाणीं एकाच विद्योत्पत्तीच्या वेळीं
त्या दोर्धाचें साहित्य असतें, असा त्या वाक्याचा निराळा अर्थ भाष्यकार सांगतात—)
=तप इत्यादि व गुरुशुश्रूषाप्रभृति विद्येच्या उत्पत्तीचें साधन, हेंच कर्म होय. तें
अविद्यात्मक असल्यामुळें त्याला अविद्या असें म्हटलें जातें. (या अर्थाला वरील
मंत्राचा उत्तरार्धाहि अनुकूल आहे, असें सांगतात—)= त्याच्या योगानें विद्येला उत्पन्न
करून साधक मृत्यूचें म्हणजे कामाचें उलंघन करितो. यास्तव निष्काम व ज्यानें सर्व
एषणांचा त्याग केला आहे, असा पुरुष ब्रह्मविद्येच्या योगानें मोक्षास प्राप्त होतो, हा
अर्थ दाखवीत तोच मंत्र पुढें ‘अविद्येच्या योगानें मृत्यूचें उलंघन करून विद्येच्या
योगानें अमृताचा अनुभव घेतो’ असें म्हणतो. (साक्षात् अविद्येलाच मृत्युत्व अस-
ल्यामुळें ती स्वतः मृत्यूच्या उलंघनाचें कारण होणें शक्य नाहीं. यास्तव तेथील
अविद्याशब्दानें तप-आदिक साधनरूप कर्म सांगितलें जातें व विद्येचें व्यवधान अर्था-
वरून कल्पिलें जातें. म्हणजे तपादि कर्मांच्या अनुष्ठानानें अर्थात् विद्या उत्पन्न होते
व तिच्या योगानें अमृतत्वाची प्राप्ति होते.)

भाष्य—यत्तु पुरुषायुः सर्वं कर्मणैव व्याप्तं ‘कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीवि-
षेच्छतं समाः’ इति तदविद्वद्विषयत्वेन परिहृतमितरथाऽसंभवात् । यत्तु
वक्ष्यमाणमपि पूर्वोक्ततुल्यत्वात्कर्मणाऽविरुद्धमात्मज्ञानमिति । तत्सविशेषनि-

विशेषात्मतया प्रत्युक्तं उत्तरत्र व्याख्याने च दर्शयिष्यामः । अतः केवल-
निष्क्रियब्रह्मात्मैकत्वविद्यादर्शनार्थमुत्तरो ग्रंथ आरभ्यते ॥

भाष्यार्थ—परंतु ‘या लोकीं कर्म करीतच शंभर वर्षे जिवंत राहण्याची इच्छा करावी,’ अशी श्रुति असल्यामुळे पुरुषाचें सर्व आयुष्य कर्मानेंच व्याप्त झालें आहे, असें जें म्हटलें आहे त्याचा अविद्वद्विषयत्वानें ह्मणजे तें विधान अविद्वानाकरितां आहे, असें सांगून परिहार केला आहे. ‘इतरथा’—तसें न समजल्यास म्हणजे विद्वान् व अविद्वान् या दोघांनाहि यावज्जीवादिश्रुतिचोदित कर्म अवश्य केली पाहिजेत, असें मानल्यास त्यांचा असंभवच होतो. (‘जिजीविषेत्’ या पदांतील जीविताची इच्छा हें अविद्येचें कार्य आहे. त्यावरून पुरुषाच्या ठिकाणच्या अविद्येचें अनुमान होतें. वर ‘यावज्जीवमग्निहोत्रं जुहुयात्’ या श्रुतीची व्यवस्था जशी लाविली आहे (पृष्ठ २३) त्याच न्यायानें या श्रुतिवचनावरून उद्भवणाऱ्या शंकेचें समाधान करावें, असें भाष्य-कारांनीं ‘परिहृतं’ या वाक्यानें निश्चित केलें आहे. अथवा ‘नाविशेषात्’—ब्रह्म. भा. ३.४.१३.पृ.५१४—या सूत्रानें त्याचा परिहार केला आहे, असें समजावें. त्या सूत्राचा अर्थ असा—‘कुर्वन्नेवेह०’ इत्यादि नियमश्रवणामध्ये ‘विद्वानाला कर्म करीतच जिवंत राहण्याची इच्छा करणें उचित आहे,’ असा विशेष नाही. तर त्यांत सामान्यतः नियमाचें विधान केलेलें आहे. भाष्यांतील ‘असंभवात्’ या पदाचें तात्पर्य असें—विद्या व अविद्या यांच्यामध्ये विरोध असल्यामुळे विद्येशीं अविद्येचा सहभाव संभवत नाही. किंवा विद्या व अविद्या यांचा विरोध असल्यामुळे वर सांगितलेल्या श्रुतीचा व स्मृतीचा असंभव आहे.)=तसेंच वाद्यानें ‘पुढें सांगितलें जाणारेंहि आत्म-ज्ञान पूर्वी सांगितलेल्या आत्मज्ञानासारखेंच असल्यामुळे कर्माशीं विरुद्ध नाही’ असें जें म्हटलें आहे (पृ. ७) त्याचें निराकरण सविशेष व निर्विशेष आत्मत्वानें केलें आहे व आम्ही पुढील व्याख्यानान्तरि तें दाखवूं. (निर्विशेष आत्म्याचा साक्षात्कार कर्ता, कर्म, करण इत्यादि कारकांचा नाश—बाध करीत असतो. त्यामुळे तो कर्माच्या विरुद्ध आहे. एवढ्यासाठींच ‘उपमर्दं च’—ब्र. भा. ३.४.१६.पृ.५१७—या सूत्रांत विद्या व अविद्या यांचा विरोध नाही, या म्हणण्याचें निरसन केलें आहे. त्या सूत्राचा अर्थ असा—अविद्याकृत प्रपंचाचा विद्यासामर्थ्यानें उपमर्द—नाश, बाध होतो, असें ‘यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्०’ या श्रुतीत सांगितलें आहे, तस्मात् पुढील तीन अध्या-यांत म्ह० पांच खंडांत सांगितली जाणारी विद्या कर्मनिष्ठ (कर्मी पुरुषाचे ठिकाणीं असणारी) नाही, व ती कर्माशीं संबंध ठेवणारीहि नाही. तर केवल आत्मा हाच

तिचा विषय आहे, हें ठरलें. या अध्यायांच्या पूर्वीच्या सर्व वेदभागांत सांगितलेलें कर्म व उपासना यांच्या योगानें ज्याचें चित्त शुद्ध झालें आहे आणि त्यामुळेच जो साधनचतुष्टयसंपन्न झालेला आहे, त्याच्या 'केवल आत्मरूपानें अवस्थित होणें' या मोक्षाकरितां यापुढें केवल आत्मविद्या आरंभिली जाते, असें सांगून भाष्यकार उपोद्घाताचा उपसंहार करितात—)यास्तव पुढील ग्रंथ केवल-निरुपाधिक निष्क्रिय ब्रह्म व आत्मा यांचें एकत्व, याच विद्येचें प्रदर्शन करण्याकरितां आरंभिला जात आहे.

(आतां या सर्व उपोद्घातभाष्याचें रहस्य सर्व सामान्यवाचकांस कळावें म्हणून त्याचा सारांश सांगून उपनिषद्भाष्याच्या व्याख्यानास आरंभ करितों. अगोदर येथें अशी शंका येते कीं, भाष्यकारांनीं हा वाद येथें उपस्थितच कां केला? यास्तव आरंभी त्याचेंच कारण सांगणें उचित आहे. 'ऐतरेय' ही ऋग्वेदाची शाखा आहे. ऋग्वेद मंत्रमय व सूक्तमय आहे, हें प्रसिद्ध आहे. मंत्राचा विनियोग प्रायः कर्माकडे करित असतात व पूर्वमीमांसक वेदाचा सर्व भाग कर्माकरितां व कर्मसंबंधी आहे असें म्हणतात. त्याचप्रमाणें कर्मठ वैदिक संन्यास हा आश्रमच कबूल करित नाहीत. तर 'पहिल्या ब्रह्मचर्य आश्रमांतील वेदाध्ययन संपताच दारपरिग्रह—विवाह करावयास आरंभ करावा, निषिद्ध कर्मांचा त्याग करावा आणि मरेपर्यंत हाच क्रम चालवावा,' असें म्हणतात. त्याचप्रमाणें वानप्रस्थ व संन्यास हे आश्रम वेदांत सांगितलेले आहेत, असें जरी मानलें तरी कांहीं कारणानें गृहस्थ होण्यास योग्य नसलेल्या म्हणजेच अनधिकारी पुरुषांकरितां ते आहेत, असें त्यांचें मत आहे. त्यामुळे ऐतरेय आरण्यकांतील हे पुढील पांच ('वाङ्मे०' या शेवटच्या खंडासह सहा) खंडाहि निरुपाधिक व निष्क्रिय आत्म्याचें प्रतिपादन करित नाहीत, तर कर्मसंबंधी आत्म्याचेंच प्रतिपादन करितात, असें ते म्हणतात. यास्तव त्यांचें म्हणणें खोडून काढून पुढील अध्याय केवल आत्मप्रतिपादक आहेत, विरक्त संन्यासीच त्यांचा अधिकारी आहे, व संन्यास हा चतुर्थाश्रम ब्राह्मणांना अवश्य आहे, असें सिद्ध करण्यासाठीं आचार्यांनीं हा वाद येथें उपस्थित केला आहे. आतां त्या वादांतील पूर्वपक्षाचे व उत्तरपक्षाचे मुद्दे क्रमानें पुढें सांगून हा सारांश संपवितों. येथें वादी म्ह० पूर्वपक्ष करणारा मीमांसक. मध्यस्थ म्हणजे वादी व प्रतिवादी यांचें म्हणणें ऐकून घेऊन त्यांना मध्येंच विरुद्ध पक्षाकडून येणाऱ्या शंका विचाणारा निःपक्षपात श्रोता व सिद्धांती म्हणजे उत्तरपक्ष सांगणारे शास्त्रकार—आचार्य.)

सिद्धान्ती—मागच्या अध्यायापर्यंत कर्म व उपासना यांचें प्रतिपादन केलें व शेव-

टच्या प्राणोपासनेचें फल सांगून त्या प्रकरणाचा उपसंहारहि केला. आतां कर्म व उपासना यांच्या अनुष्ठानानें ज्याचें चित्त शुद्ध झालें आहे, अशा पुरुषाला 'केवल आत्मरूपानें अवस्थित होणें,' या मोक्षाची प्राप्ति व्हावी म्हणून केवल आत्मविद्येचें विधान करण्याकरितां पुढील ग्रंथ आरंभिला आहे. कारण त्या विद्येचा उचित अवसर आतांच आला आहे. चित्तशुद्धि होण्यापूर्वी तो नव्हता. चित्तशुद्धि म्हणजे पुरुषाच्या चित्तानें काम व क्रोध यांनीं रहित होणें. 'उपास्यदेवतेच्या स्वरूपांत मिळून जाणें' हाच मोक्ष आहे, असें कित्येक उपासनाप्रिय लोक समजतात. पण तें बरोबर नाहीं. यास्तव त्यांचें निराकरण करण्यासाठींहि पुढचा ग्रंथ आहे. ज्यांची उपासना करावयाची त्या अग्नि-वायुप्रभृति देवताहि संसारी आहेत, असें याच उपनिषदांत सांगितलें आहे. भूक व तहान, किंवा तत्प्रयुक्त भोग्याची इच्छा हाच संसार आहे. देवता त्या दोन ऊर्मींनीं युक्त आहेत. म्हणून त्याहि संसारयुक्त आहेत. पण आत्मा अशनाया व पिपासा या ऊर्मींनीं रहित आहे, असें श्रुतीनें वर्णन केलें आहे.

वादी— (केवल आत्म्याचा साक्षात्कार, हें मोक्षाचें साधन आहे, असें नुसतें गृहीत धरून शंका घेतो—) 'केवल आत्मज्ञान मोक्षाचें साधन आहे' असें जरी क्षणभर कबूल केलें, तरी त्याचा अधिकारी अकर्म—यथाशास्त्र कर्मांचा व कर्मांच्या साधनांचा त्याग करणारा संन्यासीच आहे, असें म्हणतां येत नाहीं. कारण संन्यास हा पृथक् आश्रम आहे, असें येथें सांगितलें नाहीं. उलट 'बृहतीसहस्र' या नांवाच्या कर्मांचें विधान आरंभून लागलेंच त्याच्या मागोमाग आत्मज्ञान आरंभिलें आहे. यास्तव कर्मी गृहस्थच त्याचा अधिकारी आहे. कर्मांशीं संबंध न ठेवणाऱ्या केवल आत्मविद्येचा अंगीकार करून मीं हें म्हटलें आहे. पण वस्तुतः कर्मांशीं संबंध न ठेवणारे आत्मज्ञानच नाहीं, कारण या आत्मप्रकरणाच्या पूर्वी—कर्मसंबंधी उपासमेचा विषय जो सूर्य तो सर्व चराचर भूतांचा आत्मा आहे;—हें जसें सांगितलें आहे, तसेंच 'हा ब्रह्मा—हिरण्यगर्भ, हा इंद्र०' इत्यादि या पुढील प्रकरणांतहि प्रज्ञाआत्मा सर्व प्राण्यांचा आत्मा आहे, असें म्हटलें आहे. संहितोपनिषदामध्येहि आत्मा कर्मसंबंधी आहे, असें सांगून तोच सर्वभूतांतील ब्रह्म आहे, असा उपसंहार केला आहे. प्रज्ञाआत्मा व आदि-त्यस्थ आत्मा हे दोन्ही एकच आहेत, असें म्हटलें आहे. या प्रकरणांतहि पांचव्या खंडांत 'आम्ही आत्मा म्हणून ज्याला म्हणतो तो कोण?' असा उपक्रम करून तोच प्रज्ञाआत्मा आहे असें 'प्रज्ञानं ब्रह्म' या वाक्यानें श्रुति दाखवील. तस्मात् आत्मज्ञान अकर्मसंबंधी नाहीं, तर कर्मसंबंधीच आहे.

यावर येणाऱ्या सिद्धान्त्यांच्या एका शंकेचा अनुवाद करून वादो तिचें समाधान सांगतो—‘मंत्र व ब्राह्मण या दोहोंनीं हि एकदा ज्याचा निश्चय केला आहे त्याच आत्म्याचा या पुढील प्रकरणानें पुनः निश्चय करण्यास आरंभ करणें व्यर्थ आहे, त्यावर पुनरुक्ततादोष येतो,’ म्हणून म्हणाल तर तें बरोबर नाही. कारण पूर्वी ज्याचा निश्चय केला आहे त्याच्याच विशेष धर्माचा निश्चय करण्यासाठीं हें पुढील प्रकरण आहे; यास्तव त्यावर पुनरुक्ततादोष येऊं शकत नाही. १ कर्माशीं संबंध ठेवणाऱ्या त्या आत्म्याचेच जगाची सृष्टि, स्थिति व संहार करणें, हे विशेष धर्म आहेत, असा निश्चय करण्यासाठीं हें निराळें प्रकरण आरंभिलें आहे. किंवा २ कर्म-संबंधी आत्म्याची कर्मावांचून स्वतंत्र उपासना होऊं शकते, हें मागच्या प्रकरणांवरून सिद्ध होत नाही. कारण यापूर्वी जी उपासना सांगितली आहे, ती कर्मप्रकरणांतच सांगितली असल्यामुळे स्वतंत्र होऊं शकत नाही. यास्तव केवळ आत्म्याची कर्मा-वांचून स्वतंत्रपणेंहि उपासना होऊं शकते, हें सांगण्यासाठीं पुढील प्रकरण आहे. अथवा ३ एकच आत्मा कर्मसमयीं ‘हा, मजहून निराळा;’ असा भेददृष्टीनें उपास्य—उपासना करण्यास योग्य होतो व कर्म करावयाचें नसेल तेव्हां ‘तोच मी’ या अभेददृष्टीनें उपास्य होतो; हें सांगण्याकरितां पुढचा ग्रंथ आहे, आणि अशा तीन कारणांनीं त्यावर पुनरुक्ततादोष येत नाही.

येणेंप्रमाणें या उपनिषदाचा आपल्या पक्षीं उपयोग कसा आहे, तें सांगून आतां हेंच ऐतरेयोपनिषद् कर्माचा त्याग करून केवळ आत्मज्ञान संपादन करावें, असें सांगणारें आहे, हा पक्ष स्वीकारल्यास ‘अनेक श्रुतींशीं विरोध’ हा दोष कसा येतो तें मीमांसक सांगतो—‘विद्यां चाविद्यां च’ व ‘कुर्वन्नेवेह कर्माणि०’ या श्रुती कर्म व ज्ञान यांचें एकाच वेळीं—सह अनुष्ठान करण्याविषयी व कर्म करितच शंभर वर्षे जिवंत रहाण्याची इच्छा करण्याविषयी सांगत आहेत. पुरुषाचें आयुष्यहि शंभर वर्षांहून अधिक नाही. तेव्हां पुरुषाला कर्माचा त्याग करून केवळ आत्म्याची उपासना करावयास अवकाश कोठें आहे ? कारण आयुष्याची शंभर वर्षे कर्म करितच घालवावीं, असें विधान आहे. यावज्जीव अग्निहोत्र, दर्शपूर्णमास इत्यादि करण्याविषयी सांगणारीं हि श्रुतिवचनें आहेत. गृहस्थाला यज्ञपालांसह जाळतात, असेंहि श्रुतीचें वचन आहे. शिवाय उत्पन्न होणाऱ्या ब्राह्मणावर तीन ऋणें असतात असेंहि विधान आहे.

पण यावर तुम्ही जर विचाराल कीं, तर मग संन्यासाचें विधान करणाऱ्या शास्त्राचा काय उपयोग ? तर त्याचें समाधान असें—एक तर तो आत्मज्ञानाची स्तुति करणारा

अर्थवाद आहे असे समजावे; किंवा ते विधान कर्माचा ज्याला अधिकारच नाही अशाकरितांच आहे, असे जाणावे. तात्पर्य, ऐतरेयोक्त विद्या हा संन्याशाचा विषय नव्हे, तर ती कर्मे करणाऱ्या पुरुषाचाच विषय आहे व त्या विद्येचा संबंध कर्माशी आहे, हे सिद्ध झाले.

मीमांसकाने असा पूर्वपक्ष केला असतां सिद्धान्ती त्याचा उत्तरपक्ष सांगतात— हे तुमचे म्हणणे योग्य नाही. ते कसे म्हणून विचाराल, तर सांगतो. परिपूर्ण, कामना-शून्य व सर्व संसारदोषरहित ब्रह्म मी आहे, अशा प्रकारे आत्मरूपाने ब्रह्माचे ज्ञान झाले असतां त्या विद्वानाला मार्ग केलेल्या अथवा पुढे करावयाच्या कर्मांचे कांहीं फल आहे, असेच मुळी वाटत नाही आणि फळाच्या अभावी त्याच्या हातून क्रिया होणेहि युक्त नाही. 'कर्माचा कांहीं उपयोग नाही, असे जरी त्याला ठाऊक असले, तरी शास्त्राने नियोग-प्रेरणा-विधान केलेले असल्यामुळे तो ती करील' असे जर म्हणावे तर तेहि जुळत नाही. कारण आत्म्याच्या इष्ट विषयांशी योग व अनिष्ट विषयांशी वियोग होणे, हे फल संभवते, असे ज्याला वाटते, तोच इष्टप्राप्ति व अनिष्टनिवृत्ति यांच्या उपयांची इच्छा करितो आणि असला उपायार्थीच शास्त्रीय नियोगाचा विषय होतो. आत्मा असंग व नित्यतृप्त आहे, असे जो जाणतो त्याला इष्टप्राप्ति व अनिष्टनिवृत्ति हे फल आत्म्याला मिळते, असे मुळी वाटतच नाही. त्यामुळे त्याला त्यांच्या उपयांची इच्छा होत नाही व उपायेच्छेच्या अभावी तो ब्रह्मात्मत्वदर्शी शास्त्रीय नियोगाचा विषय होत नाही. ब्रह्मात्मशहि नियोगाचा विषय होतो, असे म्हटल्यास प्राणिमात्र नियोगाचा विषय आहे, असे होईल व त्यामुळे सर्व कर्म सर्वांनी सदा करावे, असे म्हणावे लागेल; पण ते अनिष्ट आहे.

शिवाय आत्मशाला कोणी नियुक्तहि करू शकत नाही. वेद आत्म्यापासून झालेला आहे. तेव्हां स्वतःच्या ज्ञानमाहात्म्याने उत्पन्न झालेल्या वेदरूप वचनाने तो स्वतःच नियुक्त कसा होणार? आत्मज्ञ स्वतः आत्माच झालेला असतो. तेव्हां आपल्याच वचनाने पुरुष आपणच नियुक्त कसा होईल? नियोग करणारा नियोक्ता नेहमी पृथक् असतो, असा व्यवहारांतहि अबाधित अनुभव आहे. तसेच, वेद ज्ञानाने भरलेले जरी असले तरी ते ज्याच्यापासून झाले त्या आत्म्याहून कमीच ज्ञानी असणार हे उघड आहे. कारण व्यवहारांतहि एखादे शास्त्र रचणाऱ्या पुरुषाचे ज्ञान त्या शास्त्रातील ज्ञानाहून अधिक असते, असे दिसते. तेव्हां एखादा अविवेकी सेवक जसा अधिक ज्ञानी स्वामीला कोणत्याहि कार्याविषयी प्रेरणा करित नाही, अथवा करू

शक्त नाही त्याप्रमाणे अल्पज्ञ वेद सर्वज्ञ आत्म्याला उद्देशून नियोग करण्यास समर्थ नसतो. 'वेद नित्य व स्वतंत्र आहे, त्यामुळे त्याला सर्वांना नियुक्त करितां येतें' म्हणून म्हणावें तर सर्वांनीं सर्वदा सर्वत्र कर्म करावीं, हा पूर्वीचा दोष येतो. 'कर्मांचे कर्तव्यत्व व आत्मज्ञान हीं दोन्ही शास्त्रकृतच आहेत, म्हणजे एकाच वेळीं एकाच पुरुषानें त्या दोन्हींचें संपादन करावें, असें शास्त्रच सांगत आहे,' म्हणून म्हणावें तर शास्त्रहि अग्नि शीत-थंड आहे, या सांगण्याप्रमाणें तसा विरुद्ध अर्थ सांगू शकणार नाही. म्हणजे शास्त्रानें आत्म्याचा कर्मांशीं संबंध आहे व नाही, असा विरुद्ध अर्थ सांगणें योग्य नाही.

इष्टयोग व अनिष्टपरिहार हें फल प्राप्त व्हावें, अशी इच्छाहि शास्त्रकृत नव्हे. कारण ती सर्वप्राणिसाधारण आहे आणि जें स्वभावतःच अप्राप्त असतें, त्याचाच शास्त्रानें बोध करावा, हें उचित होय. या नियमास अनुसरून शास्त्रानें जर कर्म-विरोधी आत्मज्ञानाचा उपदेश केला आहे, तर पुनः तेंच शास्त्र आत्मज्ञानाच्या विरोधी असलेल्या कर्तव्यतेचा उपदेश कसा करील ? 'शास्त्र तसा उपदेशच करित नाही,' म्हणून म्हणावें तर तसेंहि नाही. कारण 'अकर्तृ व अभोक्तृ ब्रह्मच आत्मा आहे,' असें प्रतिपादन करणारीं हजारों वाक्यें आहेत व तसा साक्षात्कार येतो, हेहि अनुभवानें सिद्ध आहे. ब्रह्मच आत्मा आहे, हा अनुभव भ्रामक आहे, असेंहि म्हणतां येत नाही. कारण ज्याचा बाध होतो, त्यालाच भ्रामक ज्ञान म्हणतां येतें. ब्रह्मात्मैक्य-ज्ञानाचा बाध होतो, असा अनुभव कोठेहि येत नाही.

भगवद्गीतेंत 'नाकृतेनेह कश्चन' असें म्हटलेलें असल्यामुळे आत्मज्ञानें संन्यास-कर्मत्याग जरी केला तरी त्याचें प्रयोजन कांहीं नाही. म्हणजे केलेल्या कर्मांचें जसें कांहीं प्रयोजन नाही, तसेंच कर्मत्यागाचेंहि कांहीं प्रयोजन नाही. म्हणजे ब्रह्माला जाणून संन्यासच करावा, असें जे म्हणतात त्यांच्या त्या म्हणण्यावरहि प्रयोजनांचा अभाव हा दोष येतोच, असें म्हणाल तर तें बरोबर नाही. कारण संन्यास म्हणजे निव्वळ कर्मांचें अनुष्ठान न करणें. यापेक्षां संन्यासाचें निराळें स्वरूप नाही. आत्म्याचें अज्ञान हेंच प्रयोजनाच्या इच्छेचें निमित्त आहे. प्रायः सर्व प्राण्यांना आत्म्याचें ज्ञान नसतें. त्यामुळे ते प्रयत्नाच्या प्रत्येक फलाची इच्छा करितात आणि त्या प्रयोजनाच्या तृप्तेनें प्रेरणा केल्यामुळेच सर्वांच्या शरीरादिकांची प्रवृत्ति होते. पण ज्याला आत्मज्ञान होतें त्याला अविद्याजन्य तृप्णा नसते. तिच्या अभावां त्याच्या शरीरादिकांची प्रवृत्तिहि संभवत नाही. व्युत्थान किंवा संन्यास यज्ञादिकां-प्रमाणें अनुष्ठेय नाही तर तो नुसता क्रियाभावरूप व विद्वानाचा धर्म आहे. त्यामुळे

त्याचें प्रयोजन काय, हा प्रश्नच उद्भवत नाही. अंधकारांतून जातांना जसा एखाद्या पुरुष ठेंचकाळतो किंवा कांटे, खळगा इत्यादिकांत पडतो, तसाच तो प्रकाशांतून जातांना कां पडत नाही, असें विचारणेंच अयुक्त आहे.

गृहस्थाश्रम कामनाप्रयुक्त आहे, त्यामुळे परब्रह्मविज्ञान झाल्यावर पुरुषाचें त्याच आश्रमांत कर्म न करितां अवस्थान होणें शक्य नाही. व्युत्थान म्हणजे तरी काय, तर कामनेचीं निमित्तें, अशा पुत्र-वित्तादिकांच्या संबंधाचा नियमानें अभावच होय. त्यांच्यापासून दूर कोठें जाणें म्हणजे व्युत्थान, असें नव्हे. यास्तव ज्याला आत्मसाक्षात्कार झाला आहे, तो गृहस्थाश्रमांतच कर्म न करितां राहील, असें म्हणणें अयुक्त आहे. यावरून विद्वानाला गुरुशुश्रूषा, तप इत्यादिकांचीहि आवश्यकता नाही, असें ठरलें.

भिक्षाटनाची संवय नसल्यामुळे ज्यांना त्याची लाज वाटते, अथवा आपला कोणी अपमान करील म्हणून भय वाटतें, असे कित्येक यावर अशी युक्ति लढवितात—प्रारब्धक्षयार्थ केवळ शरीरधारण व्हावें, एवढीच इच्छा करणाऱ्या भिक्षूलाहि भिक्षाटनादिकांचा नियम आहे, असें दिसतें. त्याच न्यायानें केवळ शरीरधारणाची इच्छा करणाऱ्या व साध्य-साधनरूप दोन्ही प्रकारच्या एषणांनीं रहित झालेल्या गृहस्थाचें अवस्थान गृहांतच झाल्यास त्यांत दोष कोणता ? अवश्य तेवढेंच अन्न व वस्त्र घरांतून घेणाऱ्या त्याला वस्तुतः शास्त्रदृष्ट्या कांहीं दोष लागूं नये.

पण हें म्हणणें फारसें सयुक्तिक नाही. कारण आपल्या गृहांतील स्त्री-पुत्र-वित्त इत्यादिकांतील एखाद्या परिग्रहाचाहि नियम करणें, म्हणजे त्यांतील अन्न व वस्त्रच मी घेईन, दुसरे कांहीं घेणार नाही, असा नियम करणें, हें सुद्धां कामनाप्रयुक्त आहे. कारण माझ्या घरांतील अन्नाचाच मी स्वीकार करीन, दुसऱ्याच्या घरच्या अन्नाचा अंगीकार करणार नाही, असा नियम करण्याचें कारण तरी कामनेवांचून दुसरे काय असणार ! बरें, आपल्या घरांतीलच अन्नादिक घेईन, असा आग्रह न धरल्यास शरीरधारणेकरितां अवश्य असलेल्या अन्नादिकांच्या संपादनार्थ भिक्षावृत्ति स्वीकारणें भाग आहे. अर्थात् स्वगृहपरिग्रहाच्या अभावीं ज्ञान्याचें व्युत्थान स्वाभाविक आहे.

विद्वान् शास्त्रीय नियोगाचा विषय होत नसल्यामुळे व त्यानें नियोज्य होणें अशक्यहि असल्याकारणानें ‘भिक्षूची भिक्षाटन, शौच इत्यादिकांमध्ये जशी प्रवृत्ति होते, तशीच विद्वान् व कामनारहित गृहस्थाची प्रवृत्ति नित्यकर्मांमध्ये नियमानें होऊं शकेल. कारण यावज्जीवादिश्रुतीनें विधान केल्यामुळे प्रत्यवायपरिहाराकरितां तिची अत्यंत

आवश्यकता असते ' या म्हणण्याचें निरसन होतें. कारण विद्वान् नयोगाचा विषयच जर होत नाही, तर त्याला प्रत्यवाय कसा लागणार ?

मग यावज्जीवादि नित्य चोदनांचा उपयोग काय, म्हणून विचाराल तर सांगतों— त्या चोदना ज्यांना आत्मज्ञान झालेलें नसतें त्यांच्याकरितां आहेत. आचमन करावयास प्रवृत्त झालेल्या पुरुषाची तहानहि भागते. पण तहान भागणें हें त्या प्रवृत्तीचें निमित्त नव्हे. त्याचप्रमाणें भिक्षु केवळ शरीरधारण व्हावें म्हणून भिक्षा मागावयास जरी प्रवृत्त होत असला, तरी त्यावरून त्या प्रवृत्तीचें नित्यत्वच तिचें कारण आहे, म्हणजे भिक्षूला शास्त्रानें ती नियत केली आहे, म्हणून तो ती करतो, असें नाही. तर आचमन करणाऱ्या पुरुषाची तहान जशी आपोआप भागते तशीच शरीर रहावें म्हणून भिक्षादिकांमध्ये प्रवृत्त होणाऱ्या पुरुषाची नियतप्रवृत्ति आपोआप होते. अग्निहोत्रादिकांतील प्रवृत्ति तशी नियत नाही. कारण अन्नाप्रमाणें अग्निहोत्र स्वभावतः प्राप्त नाही, तर तें केवळ नियोगप्राप्तच आहे.

आतां—जर कांहीं प्रयोजनच नाही, तर अर्थप्राप्त प्रवृत्तीविषयींहि नियम करणें अयोग्य आहे, म्हणून म्हणाल तर सांगतों. स्वाभाविकपणें प्राप्त होणाऱ्या प्रवृत्तीचाहि नियम पूर्वप्रवृत्तीनेंच सिद्ध होतो. म्हणजे अन्न स्वभावतःच जरी अवश्य असलें तरी तें संपादन करण्यासाठीं भिक्षाच मागावी, हा नियम पूर्वप्रवृत्तीनें सिद्ध होतो. साधक-अवस्थेत असतांना भिक्षाटनाचा अभ्यास झालेला असतो व त्याच्याच संस्कारानें, सिद्ध झाल्यावरहि विशेष प्रयत्नावांचून पुरुषाची प्रवृत्ति भिक्षाटनादिकांकडे होते. त्या प्रवृत्तीचा इतका परिचय झालेला असतो कीं, तिचा अतिक्रम करावयाचा झाल्यासच सिद्ध पुरुषाला अधिक यत्न करावा लागतो.

शिवाय विद्वानाला संन्यास स्वाभाविक आहे. म्हणजे तो करावा, अशी इच्छा त्यानें जरी न केली तरी तो आपोआप होतोच. म्हणजे विद्वानाचा संन्यास अर्थसिद्धच आहे. पण त्याविषयीं शास्त्राचेंहि विधान असल्यामुळें लोकसंप्रदाहकरितां विद्वान् तो अवश्य करितो.

अविद्वान् मुमुक्षूलाहि संन्यास करणें अवश्य आहे. कारण शम, दम, तप इत्यादि आत्मदर्शनाच्या साधनांचा गृहस्थादि इतर आश्रमांत फारसा संभव नसतो. एकांतांत एकाकी राहणें, चित्ताला स्थिर करणें, ब्रह्मचारिव्रतामध्ये स्थित होणें, केवळ परमात्म्याकडेच चित्त लावणें, इत्यादि साधनांचें संपूर्णपणेंच अनुष्ठान संन्यासावांचून हुसत्या कोणत्याहि आश्रमांत संभवत नाही. यास्तव मुमुक्षूनेंहि संन्यासच करावा.

कोणत्याहि साधनाचें पूर्णपणें अनुष्ठान झाल्यावांचून तें आपलें फल देण्यास समर्थ न नाहीं. यास्तव वरील ब्रह्मचर्यादिक-ऋतुकालींच भार्यागमन करणें-इत्यादिरूप ण आहे, अशी कल्पना करितां येत नाहीं. गृहस्थाश्रमांतील कर्मांच्या फलाचा उप-
हार पूर्वी केला आहे. देवतांमध्ये लय पावणें हें त्याचें फल असून तें संसारांतीलच एक आहे. म्हणजे तें मुख्य मोक्षरूप फल नव्हे. कर्मठ पुरुषालाच परमात्म्याचें विज्ञान होणें जर शक्य असतें, तर संसारविषयक फलाचा उपसंहार करून प्रकरण संपविलें नसतें. आतां तें अंगफल आहे, मुख्य नव्हे म्हणून म्हणाल तर तेंहि युक्त नव्हे. कारण आत्म-विद्येचा विषय अंगफलादि दुसऱ्या कोणत्याहि विशेषानें युक्त नसलेला आत्मा आहे. सर्व-विशेषशून्य आत्म्याचा साक्षात्कार हेंच संसारांतून मुक्त होण्याचें खरें साधन आहे. यास्तव त्या आत्म्याचा अंगफलादिकांसारख्या गौण फलाशी संबंध आहे, असें म्हणणें अयोग्य होय. बृहदारण्यकांतहि 'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्' इत्यादि भागानें विद्वानाच्या सर्व व्यवहाराचें निराकरण करून अविद्वानाकरितां संसार सांगितला आहे. त्याचप्रमाणें या ऐतरेयारण्यकांतहि येथवर कर्म व उपासना याचें प्रतिपादन करून संसारविषयक फलाचा उपसंहार केला आहे आणि आतां यापुढें मोक्षाकरितां केवल सर्वात्मवस्तु-विषय ज्ञान सांगण्याच्या उद्देशानें श्रुति प्रवृत्त झाली आहे.

ज्याला आत्मज्ञान झालेलें नसतें त्याच्याच-मनुष्य, पितर व देव या लोकांच्या-प्राप्तीस पूर्वोक्त तीन ऋणें प्रतिबंध करूं शकतात. विद्वानाच्या फलप्राप्तीला तीं प्रतिबंध करूं शकत नाहींत. कारण तीन ऋणांची फेड हेंच मनुष्यादि लोकांच्या प्राप्तीचें साधन आहे. शिवाय केवल आत्मरूप फलाचीच इच्छा करणाराला वरील ऋणें प्रतिबंध करूं शकत नाहींत, असें 'किं प्रजया करिष्यामः' इत्यादि श्रुतीनें सांगितलें आहे.

आत्म्याला न जाणणारा अविद्वान्हि गृहस्थाश्रमाचा स्वीकार केल्यावरच वरील तीन इणांस पात्र होतो. ब्रह्मचर्याश्रमांत असेपर्यंत पुरुष ऋणी होत नाहीं. यास्तव तीव्र पराग्य झाल्यास ब्रह्मचारीहि मधल्या दोन आश्रमांचें उलंघन करून एकदम संन्याशी होऊं शकतो. कारण संन्यास हा आत्मसाक्षात्काराचा उपाय आहे. तात्पर्य, यावज्जीवा-दि-श्रुती अविद्वान् व अमुमुक्षु यांच्याकरितां आहेत.

आतां ज्यांना कर्मादिकांचा अधिकार नाहीं त्यांच्याकरितां संन्यास आहे, असें जें वर (पृष्ठ ४९) पूर्वपक्षांत म्हटलें आहे, तें बरोबर नाहीं. कारण त्यांच्याकरितां श्रुतीनें निराळें विधान केलें आहे. सर्व स्मृतींमध्येहि आश्रमांचा विकल्प व समुच्चय प्रसिद्ध आहे. म्हणजे त्रैवर्णिकांनीं पाहिजे तर क्रमानें आश्रमांचा स्वीकार करावा अथवा पूर्वीच्या कोणत्याहि आश्रमांतून एकदम संन्यास करावा, असें सामान्यतः विधान केलें आहे.

विद्वानाला संन्यासच अर्थप्राप्त आहे. यास्तव त्याला गृहांत किंवा वनांत राहत येत नाही. स्वाभाविक संन्यासावांचून इतरत्र राहणें, हें कामनाप्रयुक्त आहे, अं आम्हीं वर सांगितलेंच आहे. पण 'विद्वानाला विधिनिषेध नाही, असें म्हटल्यास त्यां यथेष्ट आचरण होईल,' अशी भीति बाळगण्याचेंहि कांहीं कारण नाही. कारण कामना हा अत्यंत मूढाचा विषय आहे. अहो, विद्वानाला शास्त्रविहित कर्माचाहि जर मोठा भार वाटतो, तर तो निषिद्ध यथेष्ट आचरणाचा अंगीकार कसा करील ? तस्मात् आत्मशाला व्युत्थानावांचून दुसरें कांहींच प्राप्त नाही.

विद्येबरोबर अविद्येनें राहणें सर्वथा अनुचित आहे. 'विद्या व अविद्या यांना जो सह (एकत्र) जाणतो,' या श्रुतिवाक्याचा अर्थ, विद्वानाच्या विद्येबरोबर अविद्या राहते, असा नव्हे, तर एका पुरुषाचे ठिकाणीं त्या दोन्ही एकदांच रहात नाहींत, क्रमानें रहातात, असा त्याचा अर्थ समजावा. कारण काठकोपनिषदांत त्या दोन्ही अत्यंत विरुद्ध आहेत असें सांगितलें आहे. तप, गुरुपासना इत्यादि विद्योत्पत्तीच्या साधनभूत कर्मांला अविद्या म्हणतात. तिच्या योगानें विद्येला उत्पन्न करून पुरुष कामरूप मृत्यूचें उलंघन करितो आणि निष्काम पुरुष पुत्र, वित्त व परलोक यां- विषयींच्या एषणांचा त्याग करून ब्रह्मविद्येच्या योगानें अमृतत्वाचा अनुभव घेतो, असें 'अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा' हें श्रुतिवाक्य सांगतें.

'कर्म करितच जिवंत राहण्याची इच्छा करावी, असें सांगणारें श्रुतीचें वचन आहे. त्यामुळें पुरुषाचें सर्व आयुष्य कर्म करण्यांतच क्षीण होतें. तेव्हां संन्यासाला अवकाश कोठें आहे ?' म्हणून जें विचारलें होतें त्याचें उत्तर वर दिलेंच आहे. 'ज्याला जिवंत राहण्याची इच्छा असते तोच कर्माचा अधिकारी आहे, असें स्वतः श्रुतिच सांगत असल्यामुळें निष्काम आत्मज्ञाकरितां तीं नाहींत. तर अविद्वानांकरितां आहेत,' असें वर म्हटलें आहे. 'कर्महि पुढें सांगितल्या जाणाऱ्या आत्मज्ञानाच्या विरुद्ध नाही, तर तीं दोन्ही परस्पर अनुकूलच आहेत,' असें जर म्हणाल तर तेंहि बरोबर नाहीं. कारण कर्माचा विषय सविशेष आत्मा आहे व ज्ञानाचा विषय निर्विशेष आत्मा आहे, असें म्हणून व्यासांनीं ब्रह्ममीमांसेत त्या शंकेचा परिहार केला आहे व आम्हीहि पुढें या उपनिषदाच्या व्याख्यानांत तेंच सांगणार आहों. यास्तव केवळ निष्क्रिय ब्रह्म व आत्मा यांचें एकत्वज्ञान करून देण्याकरितां पुढचा ग्रंथ आहे. (येथें उपोद्घात समाप्त झाला.)

श्रुतिः—वाङ्मे मनसि प्रतिष्ठिता मनो मे वाचि प्रतिष्ठितमाविरावीर्म एधि वेदस्य म आणीस्थः श्रुतं मे मा प्रहासीरनेनाधीतेनाहोरात्रान्तसंदधाम्युतं वदिष्यामि ॥ सत्यं वदिष्यामि ॥ तन्मामवतु तद्वक्तारमवत्ववतु मामवतु वक्तारमवतु वक्तारम् ॥ ॥ ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः ॥

अर्थ—‘मे-’ माझी तत्त्वविद्याप्रतिपादक ग्रंथाच्या पाठांत प्रवृत्त झालेली ‘वाक्-’ वाणी ‘मनसि-’ मनामध्ये ‘प्रतिष्ठिता-’ प्रतिष्ठित झाली आहे. म्हणजे मनाला जो जो शब्द बोलावा असे वाटते तो तोच ती उच्चारते. ‘मे-’ माझें ‘मनः-’ मन ‘वाचि-’ वाणीमध्ये ‘प्रतिष्ठितं-’ प्रतिष्ठित झालें आहे. म्हणजे विद्याप्रतिपादक, या हेतूने उच्चारण्यास योग्य असलेले जेवढे म्हणून शब्द आहेत तेच उच्चारण्याची इच्छा मन करते. याप्रमाणे परस्परांकडून अनुग्रहीत झालेली वाणी व मन आत्मज्ञानोपयोगी ग्रंथाचा निश्चय पूर्ण पणे करण्यास समर्थ होतात. कारण मन सावधान नसलें तर पुरुष निजलेल्या किंवा वेड्या मनुष्याच्या बरळण्याप्रमाणे कांहीं तरी असंगत बोलेल; त्याचप्रमाणे वाणी पटु नसल्यास स्वलन पावणाऱ्या तिला सर्व विवक्षित अर्थ पूर्णपणे उच्चारतां येणार नाही. यास्तव त्या दोघांचें अन्योन्य आनुकूल्य असो, अशी येथें प्रार्थना केली जात आहे. ‘आविः’ या शब्दानें स्वप्रकाशब्रह्मचैतन्य सांगितलें जातें. या उपनिषदांत ‘प्रज्ञान’ या शब्दानें त्याचा व्यवहार केलेला असल्यामुळे त्याला आविर्भूतरूपत्व आहे. अशा प्रकारच्या हे ‘आविः-’ प्रकाशरूप आत्मन्, ‘मे-’ मजकरितां ‘आविः एधि-’ अवि-धेचें आवरण दूर सारून प्रकट हो. हे वाणि व हे मना, ‘मे-’ मजसाठीं ‘वेदस्य-’ तत्त्वप्रतिपादक ग्रंथाच्या ‘आणि स्थः-’ आणण्यास समर्थ व्हा. वेदोक्त तत्त्वज्ञानाला मजपाशीं आणण्यास, मला तें कळेल असे करण्यास समर्थ व्हा. ‘मे श्रुतं-’ मीं श्रोत्रानें जाणलेला ग्रंथ व त्याचा अर्थ ‘मा प्रहासीः-’ माझा त्याग न करो. मला त्याचें विस्मरण न होवो. ‘अनेन अधीतेन-’ या अध्ययन केलेल्या ग्रंथानें (विस्मरणरहित ग्रंथानें) ‘अहोरात्रान्-’ रात्र व दिवस यांस ‘संदधामि-’ संयुक्त करीन. म्हणजे मी आळस सोडून अहोरात्र त्याचा पाठ करीन आणि ह्या ग्रंथाचा पाठ केला असतां ‘ऋतं वदिष्यामि-’ परमार्थभूत वस्तु बोलें. म्हणजे माझ्या तोंडून विपरीत अर्थाचा उच्चार कधीहि न होवो. तसेंच, ‘सत्यं वदिष्यामि-’ सत्य बोलें, ऋत म्हणजे मानस सत्य व सत्य म्हणजे वाचिक सत्य. मनानें परमार्थतत्त्वाचा विचार करून वाणीनें त्याचाच उच्चार करीन. ‘तत् मां अवतु-’ तें मजकडून बोललें जाणारें ब्रह्मतत्त्व मज शिष्याचें

१ या शांतीच्या जागी ‘ॐ भूमिमुपस्पृशेदग्र इळा०’ इत्यादि शांति म्हणण्याचाहि कचित् परिपाठ आहे.

यथार्थ बोधानें पालन करो. 'तत् वक्तारं अवतु-' तसेंच तें ब्रह्मतत्त्व वक्त्याचें—आचार्याचें रक्षण करो. आचार्याला बोध करण्याचें सामर्थ्य देऊन त्याचें पालन करो. 'अवतु मां-' माझें अवन रक्षण करो. 'अवतु वक्तारं-' वक्त्याचें रक्षण करो. ही पुनरुक्ति फलाविषयी आहे. म्हणजे पूर्वी साधनकालीं शिष्य व आचार्य यांच्या पालनाविषयी प्रार्थना केली. आतां फलकालींही त्याविषयीच प्रार्थना केली जात आहे. त्यांतील शिष्याचें अविद्या-कार्यनिवृत्ति हें फल आहे व आचार्याचें तशा प्रकारच्या उत्तम शिष्याला पाहून विद्या-संप्रदायाची प्रवृत्ति झाल्यामुळे होणारा संतोष, हें फल आहे. 'अवतु वक्तारं-' या पदाचा अभ्यास—आवृत्ति अध्यायसमाप्तीकरितां व दुसऱ्या आरण्यकाच्या समाप्तीकरितां केल आहे. या मंत्राच्या पाठानें विद्या उत्पन्न होण्यापूर्वी विद्येला प्रतिबंध करणाऱ्या विघ्नांच परिहार केला जातो व विद्योत्पत्तीनंतर तत्त्वाविषयी विपरीत भावना, असंभावना इत्यादि कांस उत्पन्न करणाऱ्या विघ्नांचा परिहार केला जातो. 'शांतिः शांतिः शांतिः' असा त्रिवार उच्चार आध्यात्मिक, आधिभौतिक व आधिदैविक तापांची शांति व्हावी म्हणून केला आहे.

श्रुतिः—ॐ आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत् ॥

अर्थ—'इदं' हें जगत् 'अग्रे-' उत्पत्तीच्या पूर्वी 'आत्मा वै-' आत्माच 'एकः एव-' एकच 'आसीत्-' होता.

भाष्यं—आत्मेति । आत्मा आप्रोतेरत्तेरततेर्वा परः सर्वज्ञः सर्वशक्तिरशना-यादिसर्वसंसारधर्मवर्जितो नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावोऽजोऽजरोऽमृतोऽभयोऽद्वयो वै इदं यदुक्तं नामरूपकर्मभेदभिन्नं जगदात्मैवैकोऽग्रे जगतः सृष्टेः प्रागासीत् ॥

भाष्यार्थ—(अहोपण, आत्मा सविशेष आहे. अशीच प्रतीति येत असल्यामुळे त्याचा केवलभाव [निर्विशेष अवस्था] शक्य कसा आहे ? अशी आशंका घेऊन सर्व विशेष आत्म्याच्या ठिकाणीं मायेनें कल्पित असल्यामुळे त्याच्या स्वाभाविक निर्विशेषत्वाशीं कांहीं विरोध येत नाही आणि हाच तत्त्वार्थ सांगण्याकरितां मायेच्या योगानें आत्म्यापासून सृष्टि झाली, असें सांगणें भाग आहे. यास्तव त्या मायिक सृष्टीच्या पूर्वी आत्म्याचें निर्विशेष रूप होतें, हें दाखविण्याकरितां 'आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत्' हें ऐतरेयोपनिषदाचें वाक्य आहे. त्यांतील 'आत्मा' या पहिल्याच पदाचा अर्थ भाष्यकार सांगतात—)=व्यापीत असल्यामुळे, उपभोग घेत असल्यामुळे व संततभावामुळे 'आत्मा' या शब्दानें सर्वसंसारधर्मरहित नित्य शुद्ध-बुद्ध-मुक्त स्वभाव, अज, अजर, अमर, अमृत व अद्वय परमात्मा सांगितला जातो. (येथील पहिल्या 'आत्मा' या शब्दानें 'सर्वज्ञ, सर्वशक्ति' इत्यादि रूप आत्मा सांगितला जातो, असा अन्वय लावावा. 'अद्वयः' या पदाच्यापुढें 'उच्यते' असा शेष

लवावा. अहोपण, मूळ वाक्यांत नुस्त्या आत्मशब्दाचाच प्रयोग केला आहे. तेव्हां त्या शब्दानें सर्वज्ञादिलक्षण आत्मा सांगितला जातो, असें कसे म्हणतां? अशी आशंका घेऊन 'स्मृतींत सांगितलेल्या त्या शब्दाच्या व्युत्पत्तीच्या बलानें व रुढीवरूनहि आत्मा सर्वज्ञत्वादिलक्षण आहे, असें ठरतें,' असें 'आप्तोत्तरत्तरतेर्वा' या भाष्यानें सांगतात. 'अततेर्वा' येथें 'वा' असा जो शब्द आहे तो 'च' म्हणजे 'आणि' या अर्थी आहे. त्याच्या योगानें आत्ति, अत्ति व अतति या तीन शब्दांशीं 'आदानं' या चवथ्या शब्दाचाहि समुच्चय करतां येतो. याविषयीं स्मृतिवचन असें आहे— 'यच्चाप्नोति यदादत्ते यच्चात्ति विषयानिह । यच्चास्य संततो भावस्तस्मादात्मेति कीर्तितः' अर्थ—ज्याअर्थी हा व्यापितो, ग्रहण करितो, या शरीरांत विषयांचा उपभोग घेतो व याचा संतत—अविच्छिन्न भाव आहे, त्याअर्थी याला आत्मा असें म्हटलें आहे. येथें 'आत्ति' म्हणजे ज्ञान व व्याप्ति. तो सत्ता व स्फुरण (भान) यांच्या योगानें सर्वांना व्यापितो म्हणून त्याचें सर्वज्ञत्व व सर्वशक्तित्व सांगितलें जातें. आत्मभिन्न सर्व पदार्थांना आपली सत्ता देऊन सत्तावान् करीत असल्यामुळें आत्मा सर्वांचें उपादानकारण आहे, असें आपल्या ध्यानांत येतें. हेंच त्याचें सर्वशक्तित्व आहे. अर्थात् ज्यांना वेदान्ताची परिभाषा अवगत नसते ते आत्मा—ईश्वर, सर्वज्ञ म्हणजे सर्व जाणणारा व सर्वशक्ति म्हणजे जगांत दिसणाऱ्या सर्वशक्तींनीं संपन्न, असें समजतात. म्हणजे ते त्याच्या निरुपाधिकत्वाला बाध आणतात. पण तात्त्विकदृष्ट्या त्याला सर्वज्ञ व सर्वशक्तिहि म्हणतां येत नाही, हें सुचविण्यासाठींच आनंदज्ञान म्हणतात—तो आपल्या स्वाभाविक स्फुरणानें सर्वांना स्फुरणयुक्त करितो, हेंच त्याचें सर्वज्ञत्व; व आपल्या सत्तेनें सत्तायुक्त करितो, हेंच त्याचें सर्वशक्तित्व आहे. म्हणजे सूर्य प्रकाशरूप—प्रकाशस्वभाव असल्यामुळें त्याच्या प्रकाशानें दुसरे सर्व अप्रकाशवान् पदार्थ जसे प्रकाशयुक्त होतात, अर्थात् सूर्य बुद्धिपुरःसर कांहीं त्यांना प्रकाशवान् करीत नाही, तर त्याच्या प्रकाशस्वभावामुळें ते प्रकाशवान् होतात, त्याप्रमाणें आत्मा बुद्धिपुरःसर—भी या पदार्थांना सत्तास्फुरणयुक्त करतो, असा संकेत करून स्फुरणादिमान् करीत नाही. 'तर मग त्यानें ईक्षण (संकल्प, विचार) केलें, कामना केली, इत्यादि उल्लेख सर्व उपनिषदांत जे आढळतात ते कां?' म्हणून विचाराल तर सांगतो—जगाचें मूल कारण जड प्रकृति, परमाणु इत्यादि नसून चेतन आत्मा आहे, हें सिद्ध करण्याकरितां उपनिषदांत तसे उल्लेख आढळतात. पण त्यांचा वाच्य अर्थ घेऊन निदोष [अवि-रुद्ध] वाक्यार्थ होत नाही. यास्तव शुद्ध आत्म्यानें ईक्षण केलें, कामना केली, असें

न समजतां मायाशबल आत्म्यानें तें केलें व तोच मायेच्या योगानें सर्वज्ञ व सर्वशक्ति इत्यादि होतो, असें लक्षणावृत्तीनें समजावें. असो;)

(स्मृतिवचनांतील ' अत्ति '—विषयोपभोग घेतो, या शब्दानें त्या आत्म्याचें संहार-कर्तृत्व व ' अतति '—(संतत असतो) या पदानें त्याचें त्रिविधपरिच्छेदराहित्य सांगितलें आहे. अशनायादिसंसारधर्मरहित आहे, या कथनानें व विषयाचें ग्रहण करणें या रूढीनें प्रत्यगात्मा एक व अखंड आहे, असेंहि सांगितलें जातें. तात्पर्य, अशा-प्रकारचें जगाचें आदिकारणच येथें ' आत्मा ' या शब्दानें सांगितलें आहे.)

(श्रुतिवाक्यांत ' वै ' हा दुसरा शब्द आहे. त्याच्यापुढें ' इ ' हा स्वर आल्या-मुळें त्याचें ' वा ' असें रूप झालें आहे. सृष्टिसमयीं व्यक्त होणारें नाम व रूप, यांचें निरसन करून केवळ आत्म्याचा निश्चय करण्यासाठीं ' वै ' शब्द योजला आहे. असो;)=हें जें सांगितलेलें नाम, रूप व कर्म यांच्या भेदांनीं भिन्न झालेलें जगत्—[निर-निराळीं नांवें, निरनिराळे आकार व निरनिराळीं कर्मे यांच्या योगानें अनेक भेदवान् झालेलें जगत्] तें एक आत्माच जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी होता. (हें जें पूर्वी प्राण-संज्ञक प्रजापतीच्या रूपानें सांगितलेलें व निरनिराळीं नांवें, रूप व कर्मे यांच्या योगानें अनेक प्रकारचें झालेलें जगत् तें जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी एक आत्माच होतें. भाष्यांतील ' यदुक्त ' याच्या जागीं ' यदुत ' असा पाठ असणें अधिक चांगलें. म्हणजे ' उत ' या पदानें प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं प्रसिद्ध असलेलें जगत् सांगितलें आहे, असा बोध होतो.)

भाष्यं—किं नेदानीं स एवैकः । न । कथं तर्ह्यासीदित्युच्यते । यद्यपी-
दानां स एवैकस्तथाप्यस्ति विशेषः । प्रागुत्पत्तेरव्याकृतनामरूपभेदमात्मभूत-
मात्मैकशब्दप्रत्ययगोचरं जगदिदानीं व्याकृतनामरूपभेदत्वाद्नेकशब्दप्रत्ययगो-
चरमात्मैकशब्दप्रत्ययगोचरं चेति विशेषः ॥

भाष्यार्थ—(अहोपण, या श्रुतिवाक्यांत ' अग्रे ' असें विशेषण असल्यामुळें व ' आसीत् ' असें म्हणून भूतकालाचा निर्देश केलेला असल्यामुळें जगाच्या उत्पत्ती-पूर्वीच केवळ आत्मा होता. आतां केवळ आत्माच नाही, तर त्याहून निराळें असलेलें हें जगत्हि विद्यमान आहे, असें भासतें. त्यामुळें आत्मा अद्वितीय आहे, हें म्हणणें खोटें ठरतें, अशा अभिप्रायानें भाष्यकारच शंका घेतात—)=आतां तोच एक आत्मा नाही का ? (मायिक जड जगाला स्वतःची सत्ता कधीहि संभवत नाही. कारण आत्म्याची स्वाभाविक शक्ति—माया चिदात्म्याहून पृथक् असल्यामुळें जड आहे. यास्तव तिचें कार्य, असें हें जगत्हि मायिक असणेंच सयुक्तिक आहे. पण जडाला स्फुरण

सत्ता (मान) नसतें. स्फुरण व सत्ता यांचें साहचर्य आहे. म्हणजे जेथे स्फुरण तेथेच सत्ता व जेथे स्फुरण नाही तेथे सत्ताहि नाही, अशी अबाधित प्रतीति येते. गमन व जड (स्फुरणरहित) जगाला स्वतःची सत्ता नसते. त्यामुळे जगाच्या स्थिति-प्रमयीहि आत्म्याच्या अद्वितीयत्वाला कांहीं बाध येत नाही, असें भाष्यकार सांगतात—) =असें नव्हे. (आतां तोच आत्मा नाही, असें नाही. मग केवळ आत्मा जर आतांही आहे तर 'आसीत्' म्हणजे होता, या भूतकाळी प्रयोगाची वाट काय? अशा प्र-
माचा भाष्यकार अनुवाद करितात—)=तर मग 'आसीत्' असें कसें म्हटलें आहे? (तसेंच 'अग्रे' असेंही कसें म्हटलें? आत्म्याला सोडून जगाचा त्रिकालीहि भाव—
अस्तित्व जरी संभवत नाही तरी तसाच बोध करूं लागल्यास ज्याला बोध कराव-
याचा त्याला—प्रत्यक्षादि सर्व प्रमाणांनीं दिसणारें—प्रतीत होणारें 'हें जगत् नाही' असें कसें म्हणतां येईल?—अशी शंका येणें अगदीं साहजिक आहे आणि ती आली असतां सांगितलेलें आत्मतत्त्व त्याच्या बुद्धीवर आरुढ होणेंहि शक्य नाही. यास्तव ज्याला बोध करावयाचा त्या शिष्याच्या बुद्धीस अनुसरून, त्याच्या समजुतीप्रमाणेंच जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी आत्माच होता, असें म्हटलें आहे आणि तें मुद्दां उत्पत्तीच्या पूर्वी जगाचें नाम व रूप यांच्या अभिव्यक्तीचा जो अभाव होता म्हणजे पूर्वी जगाचा आकार व त्याचीं नांवें जीं अव्यक्त होती, आतांप्रमाणें स्पष्ट नव्हती, त्यांच्या अपेक्षेनें म्हटलें आहे. सृष्टिसमयीं केवळ आत्म्याचा अभाव असतो, या अभिप्रायानें तसें म्हट-
लेलें नाही, असें आतां भाष्यकार उत्तर देतात—)=जरी या स्थितिसमयीं तोच एक आत्मा आहे, तथापि (जगाच्या अवस्थेंत) विशेष आहे. (तो कोणता, तेंच सांग-
तात—)=उत्पत्तीच्या पूर्वी ज्यांतील नाम व रूप हे भेद अव्यक्त आहेत असें आत्म-
रूप व 'आत्मा' याच एका शब्दाचा व अनुभवाचा विषय होणारें जगत् असतें. (नाम व रूप व्यक्त होणें, हीच जगाची उत्पत्ति आहे. ती होण्यापूर्वी जगाचा सर्वथा अभाव होता, असें नाही. कारण त्याचा जर अत्यंत अभाव असता तर तें मुळीं उत्पन्नच झालें नसतें. यास्तव आत्म्याच्या ठिकाणीं जगाच्या नांवांचा व रूपांचा भेद बीजरूपानें अव्यक्त होऊन—लीन होऊन राहिला होता. म्हणजे जगाचें नाम व रूप हा भेद व्यक्त होण्यापूर्वी तो ज्याच्यामध्ये लीन होऊन राहिला आहे. असा आत्मा होता, त्यामुळे तें अव्यक्त जगत् 'आत्मा' याच एका शब्दाचा व प्रत्ययाचा विषय होतें. तें 'जगत्' या शब्दाचा व प्रत्ययाचा विषय होत नव्हतें, उत्पत्तीच्या पूर्वी वाणी बुद्धिहि नसते. त्यामुळे त्या वेळीं 'आत्मा' हें नांव व 'आत्मा' असा प्रत्यय, हीं दोन्ही जरी संभवत नाहीत, तरी निजून उठलेला पुरुष

श्रुतिः—वाङ्मे मनसि प्रतिष्ठिता मनो मे वाचि प्रतिष्ठितमाविरावीर्म एधि वेदस्य म आणीस्थः श्रुतं मे मा प्रहासीरनेनाधीतेनाहोरात्रान्तसंदधाम्युतं वदिष्यामि ॥ सत्यं वदिष्यामि ॥ तन्मामवतु तद्वक्तारमवत्ववतु मामवतु वक्तारमवतु वक्तारम् ॥ ॥ ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः ॥

अर्थ—‘मे-’ माझी तत्त्वविद्याप्रतिपादक ग्रंथाच्या पाठांत प्रवृत्त झालेली ‘वाक्-’ वाणी ‘मनसि-’ मनामध्ये ‘प्रतिष्ठिता-’ प्रतिष्ठित झाली आहे. म्हणजे मनाला जो जो शब्द बोलावा असे वाटते तो तोच ती उच्चारते. ‘मे-’ माझें ‘मनः-’ मन ‘वाचि-’ वाणीमध्ये ‘प्रतिष्ठितं-’ प्रतिष्ठित झाले आहे. म्हणजे विद्याप्रतिपादक, या हेतूने उच्चारण्यास योग्य असलेले जेवढे म्हणून शब्द आहेत तेच उच्चारण्याची इच्छा मन करते. याप्रमाणे परस्परांकडून अनुग्रहीत झालेली वाणी व मन आत्मज्ञानोपयोगी ग्रंथाचा निश्चय पूर्ण पणे करण्यास समर्थ होतात. कारण मन सावधान नसले तर पुरुष निजलेल्या किंवा वेड्या मनुष्याच्या बरळण्याप्रमाणे कांहीं तरी असंगत बोलेल; त्याचप्रमाणे वाणी पटु नसल्यास स्वलन पावणाऱ्या तिला सर्व विवक्षित अर्थ पूर्णपणे उच्चारतां येणार नाही. यास्तव त्या दोघांचे अन्योन्य आनुकूल्य असो, अशी येथे प्रार्थना केली जात आहे. ‘आविः’ या शब्दाने स्वप्रकाशब्रह्मचैतन्य सांगितले जाते. या उपनिषदांत ‘प्रज्ञान’ या शब्दाने त्याचा व्यवहार केलेला असल्यामुळे त्याला आविर्भूतरूपत्व आहे. अशा प्रकारच्या हे ‘आविः-’ प्रकाशरूप आत्मन्, ‘मे-’ मजकरितां ‘आविः एधि-’ अवि-धेचें आवरण दूर सारून प्रकट हो. हे वाणि व हे मना, ‘मे-’ मजसाठीं ‘वेदस्य-’ तत्त्वप्रतिपादक ग्रंथाच्या ‘आणि स्थः-’ आणण्यास समर्थ व्हा. वेदोक्त तत्त्वज्ञानाला मजपाशीं आणण्यास, मला तें कळेल असे करण्यास समर्थ व्हा. ‘मे श्रुतं-’ मी श्रोत्राने जाणलेला ग्रंथ व त्याचा अर्थ ‘मा प्रहासीः-’ माझा त्याग न करो. मला त्याचें विस्मरण न होवो. ‘अनेन अधीतेन-’ या अध्ययन केलेल्या ग्रंथाने (विस्मरणरहित ग्रंथाने) ‘अहोरात्रान्-’ रात्र व दिवस यांस ‘संदधामि-’ संयुक्त करीन. म्हणजे मी आळस सोडून अहोरात्र त्याचा पाठ करीन आणि ह्या ग्रंथाचा पाठ केला असतां ‘ऋतं वदिष्यामि-’ परमार्थभूत वस्तु बोलें. म्हणजे माझ्या तोंडून विपरीत अर्थाचा उच्चार कधीहि न होवो. तसेंच, ‘सत्यं वदिष्यामि-’ सत्य बोलें, ऋत म्हणजे मानस सत्य व सत्य म्हणजे वाचिक सत्य. मनाने परमार्थतत्त्वाचा विचार करून वाणीने त्याचाच उच्चार करीन. ‘तत् मां अवतु-’ तें मजकडून बोललें जाणारें ब्रह्मतत्त्व मज शिष्याचें

१ या शांतीच्या जागी ‘ॐ भूमिमुपस्पृशेदग्र इळा०’ इत्यादि शांति म्हणण्याचाहि कचित् परिपाठ आहे.

यथार्थ बोधानें पालन करो. 'तत् वक्तारं अवतु-' तसेंच तें ब्रह्मतत्त्व वक्त्याचें—आचार्याचें रक्षण करो. आचार्याला बोध करण्याचें सामर्थ्य देऊन त्याचें पालन करो. 'अवतु मां-' माझें अवन रक्षण करो. 'अवतु वक्तारं-' वक्त्याचें रक्षण करो. ही पुनरुक्ति फलविषयी आहे. म्हणजे पूर्वी साधनकालीं शिष्य व आचार्य यांच्या पालनाविषयी प्रार्थना केली. आतां फलकालींही त्याविषयीच प्रार्थना केली जात आहे. त्यांतील शिष्याचें अविद्या-कार्यनिवृत्ति हें फल आहे व आचार्याचें तशा प्रकारच्या उत्तम शिष्याला पाहून विद्या-संप्रदायाची प्रवृत्ति झाल्यामुळे होणारा संतोष, हें फल आहे. 'अवतु वक्तारं-' या पदाचा अभ्यास—आवृत्ति अध्यायसमाप्तीकरितां व दुसऱ्या आरण्यकाच्या समाप्तीकरितां केल आहे. या मंत्राच्या पाठानें विद्या उत्पन्न होण्यापूर्वी विद्येला प्रतिबंध करणाऱ्या विघ्नांच परिहार केला जातो व विद्योत्पत्तीनंतर तत्त्वाविषयी विपरीत भावना, असंभावना इत्यादि कांस उत्पन्न करणाऱ्या विघ्नांचा परिहार केला जातो. 'शांतिः शांतिः शांतिः' असा त्रिवार उच्चार आध्यात्मिक, आधिभौतिक व आधिदैविक तापांची शांति व्हावी म्हणून केला आहे.

श्रुतिः—ॐ आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत् ॥

अर्थ—'इदं' हें जगत् 'अग्रे-' उत्पत्तीच्या पूर्वी 'आत्मा वै-' आत्माच 'एकः एव-' एकच 'आसीत्-' होता.

भाष्यं—आत्मेति । आत्मा आप्रोतेरत्तेरततेर्वा परः सर्वज्ञः सर्वशक्तिरशना-यादिसर्वसंसारधर्मवर्जितो नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावोऽजोऽजरोऽमृतोऽभयोऽद्वयो वै इदं यदुक्तं नामरूपकर्मभेदभिन्नं जगदात्मैवैकोऽग्रे जगतः सृष्टेः प्रागासीत् ॥

भाष्यार्थ—(अहोपण, आत्मा सविशेष आहे. अशीच प्रतीति येत असल्यामुळे त्याचा केवलभाव [निर्विशेष अवस्था] शक्य कसा आहे ? अशी आशंका घेऊन सर्व विशेष आत्म्याच्या ठिकाणीं मायेनें कल्पित असल्यामुळे त्याच्या स्वाभाविक निर्विशेषत्वाशीं कांहीं विरोध येत नाही आणि हाच तत्त्वार्थ सांगण्याकरितां मायेच्या योगानें आत्म्यापासून सृष्टि झाली, असें सांगणें भाग आहे. यास्तव त्या मायिक सृष्टीच्या पूर्वी आत्म्याचें निर्विशेष रूप होतें, हें दाखविण्याकरितां 'आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत्' हें ऐतरेयोपनिषदाचें वाक्य आहे. त्यांतील 'आत्मा' या पहिल्याच पदाचा अर्थ भाष्यकार सांगतात—)=व्यापीत असल्यामुळे, उपभोग घेत असल्यामुळे व संततभावामुळे 'आत्मा' या शब्दानें सर्वसंसारधर्मरहित नित्य शुद्ध-बुद्ध-मुक्त स्वभाव, अज, अजर, अमर, अमृत व अद्वय परमात्मा सांगितला जातो. (येथील पहिल्या 'आत्मा' या शब्दानें 'सर्वज्ञ, सर्वशक्ति' इत्यादि रूप आत्मा सांगितला जातो, असा अन्वय लावावा. 'अद्वयः' या पदाच्यापुढें 'उच्यते' असा शेष

लवावा. अहोपण, मूळ वाक्यांत नुस्त्या आत्मशब्दाचाच प्रयोग केला आहे. तेव्हां त्या शब्दानें सर्वज्ञादिलक्षण आत्मा सांगितला जातो, असें कसें म्हणतां? अशी आ-
शंका घेऊन 'स्मृतींत सांगितलेल्या त्या शब्दाच्या व्युत्पत्तीच्या बलानें व रुढीवरून-
नहि आत्मा सर्वज्ञत्वादिलक्षण आहे, असें ठरतें,' असें 'आप्तोत्तरत्तरतेर्वा' या भा-
ष्यानें सांगतात. 'अततेर्वा' येथें 'वा' असा जो शब्द आहे तो 'च' म्हणजे
'आणि' या अर्थी आहे. त्याच्या योगानें आत्ति, अत्ति व अतति या तीन शब्दांशीं 'आ-
दान' या चवथ्या शब्दाचाहि समुच्चय करतां येतो. याविषयीं स्मृतिवचन असें आहे-
'यच्चाप्नोति यदादत्ते यच्चात्ति विषयानिह । यच्चास्य संततो भावस्तस्मादात्मेति कीर्तितः'
अर्थ-ज्याअर्थी हा व्यापितो, ग्रहण करितो, या शरीरांत विषयांचा उपभोग घेतो व
याचा संतत-अविच्छिन्न भाव आहे, त्याअर्थी याला आत्मा असें म्हटलें आहे. येथें
'आत्ति' म्हणजे ज्ञान व व्याप्ति. तो सत्ता व स्फुरण (भान) यांच्या योगानें सर्वांना
व्यापितो म्हणून त्याचें सर्वज्ञत्व व सर्वशक्तित्व सांगितलें जातें. आत्मभिन्न सर्व पदा-
र्थींना आपली सत्ता देऊन सत्तावान् करीत असल्यामुळें आत्मा सर्वांचें उपादान-
कारण आहे, असें आपल्या ध्यानांत येतें. हेंच त्याचें सर्वशक्तित्व आहे. अर्थात्
ज्यांना वेदान्ताची परिभाषा अवगत नसते ते आत्मा-ईश्वर, सर्वज्ञ म्हणजे सर्व जाण-
णारा व सर्वशक्ति म्हणजे जगांत दिसणाऱ्या सर्वशक्तींनीं संपन्न, असें समजतात.
म्हणजे ते त्याच्या निरुपाधिकत्वाला बाध आणतात. पण तात्त्विकदृष्ट्या त्याला सर्वज्ञ
व सर्वशक्तिहि म्हणतां येत नाही, हें सुचविण्यासाठींच आनंदज्ञान म्हणतात-तो
आपल्या स्वाभाविक स्फुरणानें सर्वांना स्फुरणयुक्त करितो, हेंच त्याचें सर्वज्ञत्व; व
आपल्या सत्तेनें सत्तायुक्त करितो, हेंच त्याचें सर्वशक्तित्व आहे. म्हणजे सूर्य प्रकाशरूप-
प्रकाशस्वभाव असल्यामुळें त्याच्या प्रकाशानें दुसरे सर्व अप्रकाशवान् पदार्थ जसे
प्रकाशयुक्त होतात, अर्थात् सूर्य बुद्धिपुरःसर कांहीं त्यांना प्रकाशवान् करीत नाही,
तर त्याच्या प्रकाशस्वभावामुळें ते प्रकाशवान् होतात, त्याप्रमाणें आत्मा बुद्धिपुरःसर-
भी या पदार्थांना सत्तास्फुरणयुक्त करितो, असा संकेत करून स्फुरणादिमान् करीत
नाहीं. 'तर मग त्यानें ईक्षण (संकल्प, विचार) केलें, कामना केली, इत्यादि उल्लेख
सर्व उपनिषदांत जे आढळतात ते कां?' म्हणून विचाराल तर सांगतों-जगाचें मूल
कारण जड प्रकृति, परमाणु इत्यादि नसून चेतन आत्मा आहे, हें सिद्ध करण्याकरितां
उपनिषदांत तसे उल्लेख आढळतात. पण त्यांचा वाच्य अर्थ घेऊन निदोष [अवि-
रुद्ध] वाक्यार्थ होत नाही. यास्तव शुद्ध आत्म्यानें ईक्षण केलें, कामना केली, असें

न समजतां मायाशबल आत्म्यानें तें केलें व तोच मायेच्या योगानें सर्वज्ञ व सर्वशक्ति इत्यादि होतो, असें लक्षणावृत्तीनें समजावें. असे;)

(स्मृतिवचनांतील ' अत्ति '—विषयोपभोग घेतो, या शब्दानें त्या आत्म्याचें संहार-कर्तृत्व व ' अतति '—(संतत असतो) या पदानें त्याचें त्रिविधपरिच्छेदराहित्य सांगितलें आहे. अशनायादिसंसारधर्मरहित आहे, या कथनानें व विषयाचें ग्रहण करणें या रूढीनें प्रत्यगात्मा एक व अखंड आहे, असेंहि सांगितलें जातें. तात्पर्य, अशा-प्रकारचें जगाचें आदिकारणच येथें ' आत्मा ' या शब्दानें सांगितलें आहे.)

(श्रुतिवाक्यांत ' वै ' हा दुसरा शब्द आहे. त्याच्यापुढें ' इ ' हा स्वर आल्या-मुळें त्याचें ' वा ' असें रूप झाले आहे. सृष्टिसमयी व्यक्त होणारें नाम व रूप, यांचें निरसन करून केवळ आत्म्याचा निश्चय करण्यासाठीं ' वै ' शब्द योजला आहे. असे;)=हें जें सांगितलेलें नाम, रूप व कर्म यांच्या भेदांनीं भिन्न झालेलें जगत्—[निर-निराळीं नांवें, निरनिराळे आकार व निरनिराळीं कर्मे यांच्या योगानें अनेक भेदवान् झालेलें जगत्] तें एक आत्माच जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी होता. (हें जें पूर्वी प्राण-संज्ञक प्रजापतीच्या रूपानें सांगितलेलें व निरनिराळीं नांवें, रूप व कर्मे यांच्या योगानें अनेक प्रकारचें झालेलें जगत् तें जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी एक आत्माच होतें. भाष्यांतील ' यदुक्त ' याच्या जागी ' यदुत ' असा पाठ असणें अधिक चांगलें. म्हणजे ' उत ' या पदानें प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं प्रसिद्ध असलेलें जगत् सांगितलें आहे, असा बोध होतो.)

भाष्यं—किं नेदानीं स एवैकः । न । कथं तर्ह्यासीदित्युच्यते । यद्यपी-
दानां स एवैकस्तथाप्यस्ति विशेषः । प्रागुत्पत्तेरव्याकृतनामरूपभेदमात्मभूत-
मात्मैकशब्दप्रत्ययगोचरं जगदिदानीं व्याकृतनामरूपभेदत्वाद्नेकशब्दप्रत्ययगो-
चरमात्मैकशब्दप्रत्ययगोचरं चेति विशेषः ॥

भाष्यार्थ—(अहोपण, या श्रुतिवाक्यांत ' अग्रे ' असें विशेषण असल्यामुळें व ' आसीत् ' असें म्हणून भूतकालाचा निर्देश केलेला असल्यामुळें जगाच्या उत्पत्ती-पूर्वीच केवळ आत्मा होता. आतां केवळ आत्माच नाही, तर त्याहून निराळें असलेलें हें जगत्हि विद्यमान आहे, असें भासतें. त्यामुळें आत्मा अद्वितीय आहे, हें म्हणणें खोटें ठरतें, अशा अभिप्रायानें भाष्यकारच शंका घेतात—)=आतां तोच एक आत्मा नाही का ? (मायिक जड जगाला स्वतःची सत्ता कधीहि संभवत नाही. कारण आत्म्याची स्वाभाविक शक्ति—माया चिदात्म्याहून पृथक् असल्यामुळें जड आहे. यास्तव तिचें कार्य, असें हें जगत्हि मायिक असणेंच सयुक्तिक आहे. पण जडाला स्फुरण

सत्ता (मान) नसतें. स्फुरण व सत्ता यांचें साहचर्य आहे. म्हणजे जेथे स्फुरण तेथेच सत्ता व जेथे स्फुरण नाही तेथे सत्ताहि नाही, अशी अबाधित प्रतीति येते. गमन व जड (स्फुरणरहित) जगाला स्वतःची सत्ता नसते. त्यामुळे जगाच्या स्थिति-प्रमयीहि आत्म्याच्या अद्वितीयत्वाला कांहीं बाध येत नाही, असें भाष्यकार सांगतात—) =असें नव्हे. (आतां तोच आत्मा नाही, असें नाही. मग केवळ आत्मा जर आतांही आहे तर 'आसीत्' म्हणजे होता, या भूतकाळी प्रयोगाची वाट काय? अशा प्र-प्राचा भाष्यकार अनुवाद करितात—)=तर मग 'आसीत्' असें कसें म्हटलें आहे? (तसेंच 'अग्रे' असेंही कसें म्हटलें? आत्म्याला सोडून जगाचा त्रिकालीहि भाव—अस्तित्व जरी संभवत नाही तरी तसाच बोध करूं लागल्यास ज्याला बोध कराव-याचा त्याला—प्रत्यक्षादि सर्व प्रमाणांनीं दिसणारें—प्रतीत होणारें 'हें जगत् नाही' असें कसें म्हणतां येईल?—अशी शंका येणें अगदीं साहजिक आहे आणि ती आली असतां सांगितलेलें आत्मतत्त्व त्याच्या बुद्धीवर आरुढ होणेंहि शक्य नाही. यास्तव ज्याला बोध करावयाचा त्या शिष्याच्या बुद्धीस अनुसरून, त्याच्या समजुतीप्रमाणेंच जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी आत्माच होता, असें म्हटलें आहे आणि तें मुद्दां उत्पत्तीच्या पूर्वी जगाचें नाम व रूप यांच्या अभिव्यक्तीचा जो अभाव होता म्हणजे पूर्वी जगाचा आकार व त्याचीं नांवें जीं अव्यक्त होती, आतांप्रमाणें स्पष्ट नव्हती, त्यांच्या अपेक्षेनें म्हटलें आहे. सृष्टिसमयीं केवळ आत्म्याचा अभाव असतो, या अभिप्रायानें तसें म्हट-लेलें नाही, असें आतां भाष्यकार उत्तर देतात—)=जरी या स्थितिसमयीं तोच एक आत्मा आहे, तथापि (जगाच्या अवस्थेंत) विशेष आहे. (तो कोणता, तेंच सांग-तात—)=उत्पत्तीच्या पूर्वी ज्यांतील नाम व रूप हे भेद अव्यक्त आहेत असें आत्म-रूप व 'आत्मा' याच एका शब्दाचा व अनुभवाचा विषय होणारें जगत् असतें. (नाम व रूप व्यक्त होणें, हीच जगाची उत्पत्ति आहे. ती होण्यापूर्वी जगाचा सर्वथा अभाव होता, असें नाही. कारण त्याचा जर अत्यंत अभाव असता तर तें मुळीं उत्पन्नच झालें नसतें. यास्तव आत्म्याच्या ठिकाणीं जगाच्या नांवांचा व रूपांचा भेद बीजरूपानें अव्यक्त होऊन—लीन होऊन राहिला होता. म्हणजे जगाचें नाम व रूप हा भेद व्यक्त होण्यापूर्वी तो ज्याच्यामध्ये लीन होऊन राहिला आहे. असा आत्मा होता, त्यामुळे तें अव्यक्त जगत् 'आत्मा' याच एका शब्दाचा व प्रत्ययाचा विषय होतें. तें 'जगत्' या शब्दाचा व प्रत्ययाचा विषय होत नव्हतें, उत्पत्तीच्या पूर्वी वाणी बुद्धिहि नसते. त्यामुळे त्या वेळीं 'आत्मा' हें नांव व 'आत्मा' असा प्रत्यय, हीं दोन्ही जरी संभवत नाहीत, तरी निजून उठलेला पुरुष

निद्राकालीन आत्मतत्त्वाला दुसऱ्या प्रमाणानें जाणून त्याविषयीं जसें बोलतो, त्याप्रमाणें स्थितिसमयीं त्यावेळच्या आत्मतत्त्वाला दुसऱ्या प्रमाणानें जाणून त्यावेळीं 'आत्मा एकच होता' असें बोलतो व तसाच त्याला अनुभव येतो.)=पण आतां या स्थितिकाळीं तेंच जगत्, नामरूपभेद व्यक्त झालेले असल्यामुळें अनेक शब्द व अनेक प्रत्यय (अनुभव) यांचा विषय होतें व त्याचप्रमाणें तें यावेळीं 'हें सर्व आत्माच आहे' या आत्मैकशब्द व आत्मैकप्रत्यय यांचाहि विषय होतें, हा विशेष आहे. (स्थितिसमयीं हें जगत् आत्मानात्मविवेकशून्य पुरुषांच्या घट, पट इत्यादि अनेक शब्दांचा व प्रत्ययांचा विषय होतें. त्याचप्रमाणें घट विद्यमान आहे, अशा रीतीनें आत्मशब्दाच्या 'सत्' या पर्यायशब्दाचाहि विषय होतें. पण आत्मानात्मविवेकसंपन्न पुरुषांना 'हें सर्व जगत् आत्माच आहे,' असा अनुभव येत असल्यामुळें व तें 'सर्व आत्माच आहे,' असा शब्दव्यवहार करित असल्यामुळें त्यांच्या दृष्टीनें हें जगत् स्थितिसमयींही आत्मशब्दप्रत्ययगोचर होतें.)

भाष्यं—यथा सलिलात्पृथक्फेननाभरूपव्याकरणात्प्राक्सलिलैकशब्दप्रत्ययगोचरमेव फेनं, यदा सलिलात्पृथङ्नामरूपभेदेन व्याकृतं भवति तदा सलिलं फेनं चेत्यनेकशब्दप्रत्ययभाक्सलिलमेवेति चैकशब्दप्रत्ययभाक्च फेनं भवति तद्वत्।

भाष्यार्थ—(आतां हीच गोष्ट दृष्टान्तानें स्पष्ट करितात—)=ज्याप्रमाणें पाण्याहून फेंस हें पृथक् नांव व आकार व्यक्त होण्यापूर्वीं पाण्यांत अव्यक्त असलेला फेंस 'पाणी' या एकाच शब्दाचा व 'पाणी' या एकाच अनुभवाचा विषय होता, पण तोच जेव्हां पाण्याहून निराळें 'फेंस' असें नांव व निराळें घनरूप या भेदानें व्यक्त होतो त्यावेळीं पाणी व फेंस अशा अनेक (दोन) शब्दांस व दोन प्रकारच्या अनुभवास पात्र होतो. पण तात्त्विक दृष्टीनें तो 'हें सर्व पाणीच आहे' अशा 'पाणी' या एकाच शब्दाला व अनुभवालाहि पात्र होतो; त्याचप्रमाणें जगत् स्थितिसमयीं एक व अनेक शब्द व प्रत्यय यांस पात्र होतें. (तात्पर्य, या पहिल्या वाक्यांत आत्मशब्दाच्या व्युत्पत्तीच्या बलानें सर्वज्ञादिशब्दांवरून उपलक्षित होणाऱ्या सत्य-ज्ञान अनन्तरूप अखंड एकरस आत्म्याचा निर्देश केला आहे. त्याच्या अखंड एकरसत्व या अर्थाच्या दृढीकरणार्थ 'एक एव' इत्यादि पदे आहेत. त्यांतील 'एक' य पदानें दुसऱ्या आत्म्याचा अभाव सांगितला आहे व 'एव' यानें, वृक्ष एक असल तरी शाखादिकांच्या योगानें त्याचें नानारूपत्व जसें भासतें, तसें या एका आत्म्याल नानारूपत्व नाही, हें सूचविलें आहे.)

नान्यत्किंचन मिषत् ॥

अर्थ—‘अन्यत्’-दुसरें ‘किंचन’-काहीं ‘मिषत्’-व्यापार-हालचाल करणारें ‘न’ नव्हतें.

भाष्यं—नान्यत्किंचन न किंचिदपि मिषमिमिषव्यापारवदितरद्वा । यथा सांख्यानामनात्मपक्षपाति स्वतंत्र प्रधानं, यथा च काणादानामणवो, न तद्वदिहान्यदात्मनः किंचिदपि वस्तु विद्यते । किं तर्हि आत्मैवैक आसीदित्यभिप्रायः ॥

भाष्यार्थ—(असे; ‘एक’ व ‘एव’ या दोन पदांनीं क्रमानें सजातीय व स्वगत भेदाचें निराकरण केलें आहे, असें सांगून विजातीयभेदाचें निराकरण करण्यासाठीं ‘नान्यत्किंचन०’ या श्रुतीतील पदांचें व्याख्यान करितात—)=दुसरें काहींहि नव्हतें. (अखंड एकरस आत्म्यावांचून दुसरें काहीं एक नव्हतें. ‘अहोपण, या जड प्रपंचाचें कारण, अशी जी जड माया ती त्यावेळींहि असतेच. तेव्हां सृष्टीच्या पूर्वी असलेला आत्मा विजातीय भेदानेंहि रहित आहे, असें कसें म्हणतां ?’ अशी कोणी शंका घेईल, म्हणून आचार्य म्हणतात—)=‘मिषत्’-म्हणजे निमिष करणारें, हालणारें, व्यापारयुक्त, चेष्टायुक्त (असें दुसरें काहीं नव्हतें. अर्थात् माया जरी असली तरी त्यावेळीं तिचा कोणत्याहि प्रकारचा व्यापार-चेष्टा-हालचाल होत नव्हती. यास्तव दुसऱ्या व्यापारयुक्त पदार्थाचा निषेध संभवतो. अहोपण, व्यापाराहित अशाहि त्या दुसऱ्या मायेचें अस्तित्व कबूल केल्यास ‘आत्मा’ या शब्दानें सांगितलेलें त्याचें अखंड-एकरसत्व सिद्ध होणार नाहीं, असें कोणी म्हणेल म्हणून आचार्य म्हणतात—)=अथवा निर्व्यापार असेंहि दुसरें काहीं नव्हतें. (‘अहोपण, अशा प्रकारची निर्व्यापार माया आहे आणि त्यामुळें पुनः पूर्वोक्त दोष येतो,’ अशी शंका घेऊन ‘मिषत्’ या पदानें स्वतंत्र-स्वतः सत्तासंपन्न आत्मा सांगितला जातो व दुसऱ्या निर्व्यापार पदार्थाचा निषेध केला जातो, असें व्यतिरेकदृष्टान्तानें सांगतात—)=ज्याप्रमाणें सांख्यांचें अनात्मपक्षपाती स्वतंत्र प्रधान. (माया ही आत्म्याची शक्ति असल्यामुळें आत्म्या-मध्येच अंतर्भूत होते. म्हणून तिला आत्मपक्षपाती म्हणतां येतें. पण सांख्यांचें प्रधान पुरुषाची शक्ति नव्हे, म्हणून तें अनात्मपक्षपाती आहे. अनात्मपक्षपाती म्हणजे आत्म्याच्या स्वरूपांत अंतर्भूत न होणारें, म्हणजेच आत्म्याहून भिन्न. पण प्राभाकर मीमांसकांच्या मताप्रमाणें तिला शक्तिव जरी असलें, तरी स्वतःसत्ताहि असू शकेल, असें कोणी म्हणेल म्हणून ‘स्वतंत्र’ असें प्रधानाला विशेषण दिलें आहे. त्यामुळें प्रधान ही शक्ति ठरत नाहीं. तात्पर्य सांख्यांचें प्रधान ही शक्ति नसून स्वतंत्र तत्त्व आहे. कारण कोणतीहि शक्ति आपल्या आश्रयाच्या सत्तेनं सत्तायुक्त असते. तिला स्वतःसत्ता नसते. पण सांख्य प्रधानाला पुरुषाची शक्ति मानीत नाहींत. तर तें पुरुषः

सारखेंच स्वतंत्र तत्त्व आहे, असें समजतात)=आणि ज्याप्रमाणें वैशेषिकांचे अणू त्याप्रमाणें या उपनिषद्दर्शनाच्या मतीं सृष्टीच्या पूर्वी आत्म्याहून दुसरी कोणतीहि वस्तु नव्हती, तर काय ? केवळ एक आत्माच होता, असा याचा अभिप्राय. (ज्याप्रमाणें सांख्यांचें प्रधान स्वतःसत्ताक असतें, किंवा काणादांचे परमाणू तसेच—स्वतःसत्ताक असतात, तथा प्रकारच्या—आत्म्याहून निराळ्या दुसऱ्या तत्त्वाचा येथें 'मिथ्य' या पदानें अनुवाद करून निषेध केला आहे. उपनिषदांत जिचा उल्लेख केला आहे ती माया प्रधान, परमाणू इत्यादिकांप्रमाणें स्वतःसत्तायुक्त नाही. म्हणून विजातीय भेदाची प्राप्ति होत नाही. या वाक्याचा 'हें जगत् पूर्वी सजातीय, विजातीय, स्वगतभेदरहित आत्माच होता' असा अर्थ आहे. या वाक्यानें आत्म्याचें अद्वितीयत्व व जगत् केवळ तसल्या अद्वितीय आत्मरूप असल्यामुळें त्याचें मिथ्यात्व सुचविलें आहे. त्यामुळें 'उत्पत्तीच्या पूर्वी जगत् आत्ममात्र होतें, या सांगण्याचा कांहीं उपयोग नाही; कारण आत्मा एकच होता; व्यापारयुक्त असें दुसरें कांहीं नव्हतें. एवढें सांगितल्यानेंच त्याच्या अखंडत्वाची सिद्धि होते,' या शंकेचें निरसन झालें. कारण जगत् मिथ्या आहे, असें सुचविणें, हेंच 'पूर्वी तें आत्ममात्र होतें' असें म्हणण्याचें प्रयोजन आहे. तें सुचविण्याकरितांच 'जगत् आत्ममात्र आहे' असें म्हटलें आहे. पण 'एकाच वाक्याचे असे दोन अर्थ केल्यास वाक्यभेद होतो, प्रकरणास सोडून वाक्याचा अर्थ केला असें होतें;' म्हणून म्हणाल तर तेहि बरोबर नाही. कारण आत्म्याच्या अखंडत्वाचें समर्थन करण्यासाठींच या वाक्यानें जगाचें अनिर्वचनीयत्व सांगितलें आहे.)

(येथें हे दोन्ही अर्थ सुचविलेले असल्यामुळेंच श्रुति या प्रकरणाच्या शेवटीं 'त्याचे तीन आवसथ व तीन स्वप्न आहेत' असें म्हणून जाग्रदादि अवस्थांना स्वप्नत्व व त्यामुळेंच मिथ्यात्व सांगून 'तो या पुरुषालाच अतिशय व्यापक ब्रह्म पाहता झाला' या वाक्यानें त्रिविध परिच्छेदराहित्यरूप अखंडत्व सांगणार आहे.)

(शंका—अहोपण, 'हें आत्माच होता,' अशा रीतीनें हें व आत्मा यांचें सामानाधिकरण्य केलेलें असल्यामुळें त्यावरून आत्मा जगत् या कार्यानें युक्त आहे, जगद्विशिष्ट आहे, एवढें प्रतीत होतें. जगाचें मिथ्यात्व कांहीं त्यावरून प्रतीत होत नाही.)

(समाधान—'आत्मा एकच' या पदांनीं सांगितलेल्या अखंड एकरूप आत्म्याचे ठिकाणीं त्या आत्म्याहून अगदीं विपरीत असलेल्या जगाची प्रतीति येणें, ही 'अतस्मिंस्तद्बुद्धिच' आहे. म्हणजे एका वस्तूच्या ठिकाणीं दुसऱ्या वस्तूची प्रतीति होणेंच आहे. त्यामुळें जगत्प्रतीति मिथ्या आहे. आत्म्याचें नुस्तें जगद्वैशिष्ट्य, हें उपनिषदांचें प्रतिपाद्यच होऊं शकत नाही, कारण उपनिषद् हें एक प्रमाण आहे व

प्रत्येक प्रमाणाचा विषय असाधारण—स्वतंत्र असावा लागतो. एका प्रमाणाने सिद्ध होणारे प्रमेयच जर दुसरे प्रमाण दाखवू लागले तर ते त्याचे केवळ अनुवादक होतें. या जगातील प्रत्येक पदार्थ सत्-तत्त्वाने युक्त आहे. कारण प्रत्येक वस्तु 'आहे, आहे' अशा रूपाने प्रतीत होते. 'आहे' असे वाटणे, हीच आत्मसत्ता आहे. तिला सोडून कोणत्याही पदार्थाची प्रतीति येत नाही. हेंच आत्म्याचे जगद्वैशिष्ट्य आहे. पण ते त्यक्षप्रमाणाने सिद्ध आहे. यास्तव उपनिषदेहि त्याचाच अनुवाद करितात, असे म्हण- पांत फारसा अर्थ नाही. त्या प्रमाणभूत शब्दाचा असाधारण—अन्य प्रमाणांचा विषय होणारा, स्वतंत्र—विषय असणेच योग्य आहे. यास्तव 'जगाचे मिथ्यात्व' हेंच गाचें प्रयोजन आहे.)

(त्याचप्रमाणे 'मिप्रत्' या पदाने मायेच्या स्वातंत्र्याचे निरसन केले आहे. त्या- ले तिका स्वतःसत्तेचाहि निषेध होऊन मिथ्यात्व सिद्ध होतें. कारण तिला जर स्वतःची स्वतंत्र सत्ता असती, तर स्वतःच्या व्यापाराविषयीहि ती स्वतंत्रच असती. ण तिला स्वातंत्र्य नाही, म्हणूनच स्वतःसत्ताहि नाही. स्वतःसत्ता नसल्यामुळेच णच्या मृपात्वाची—मिथ्यात्वाची सिद्धि होते.)

(शंका—असे जर आहे तर याच न्यायाने 'आतां' म्हणजे या व्यवहारकालीहि गाचें मिथ्यत्व व आत्म्याचें अखंडत्व सांगतां येण्यासारखें आहे. तेव्हां श्रुतीमथ्ये अग्रे' असे म्हणण्याचें कांहीं कारण दिसत नाही. अर्थात् ते पद व्यर्थ आहे, से वाटते.)

(समाधान—प्रस्तुत—स्थितिसमर्थी जगत् आत्म्याहून निराळे व प्रथक् सत्तेने युक्त आहे, अशी प्रतीति येते. यास्तव त्या प्राणिमात्रसाधारण प्रतीतीच्या विरुद्ध एकाएकी हें जगत् आत्ममात्र आहे, केवळ आत्मरूप आहे,' असे सांगू लागल्यास ते साधा- ण लोकांच्या बुद्धीवर आरुढ होणार नाही. यास्तव प्रथम, जगाचें प्रथक् नाम व प व्यक्त होण्यापूर्वी म्हणजे प्रलयदर्शेत ते आत्ममात्र होतें, असा बोध केला आहे. पूर्वी हें जगत् आत्ममात्र होतें, असे एकदा निश्चयाने कळले म्हणजे मग तो वेचारी पुरुष आतां स्थितिकाळीहि ते आत्ममात्र आहे, असे आपोआप जाणील, मशा अभिप्रायाने श्रुतीत 'अग्रे' हें पद योजिलें आहे.)

(किंवा बृहदारण्यकांत 'उत्पत्तीच्या पूर्वी हें अध्याकृत होतें' असे म्हटले आहे. म्हणजे सृष्टीच्या पूर्वी हें सर्व जगत्कार्य बीजभूत अव्याकृतरूप होतें, असे सांगितले आहे व येथे ते आत्ममात्र होतें, असे म्हटले आहे. त्यामुळे या दोन श्रुतिवाक्यांत वेरोध आहे, म्हणजे तीं परस्परविरुद्ध अर्थ सांगत आहेत, असा भास होतो. यास्तव

त्याचा परिहार करण्यासाठी गुणोपसंहारन्यायाने येथे बृहदारण्यकांतील अव्याकृतपदाचा व बृहदारण्यकांत येथील आत्मशब्दाचा उपसंहार करावा लागतो आणि तो केला असता 'हें पूर्वी अव्याकृत होतें व तें अव्यक्त असलेलें जगत् केवळ आत्मरूप होतें,' असें वाक्य सिद्ध होतें. त्यांतील अव्याकृतशब्दाने तमोरूप माया सांगितली जाते. कारण 'तम आसीत्' 'मायां तु प्रकृतिं विद्यात्' इत्यादि श्रुतिवाक्यांत त्या जगद्बीजावस्थेस 'तम, माया' इत्यादि नांवेंहि दिलेलीं आढळतात; आणि अव्याकृतशब्दाने मायेचा निर्देश केलेला असल्यामुळे पूर्वी जगद्रूप कार्याचें अव्यक्तनामरूपात्मक मायामयत्व म्हणजे अव्यक्त नाम व रूप हेंच जिचें स्वरूप आहे अशा मायेमध्ये मिळून जाणें, तद्रूप होणें, हें सिद्ध होतें.)

(ती माया आत्म्याशीं तादात्म्य पावलेली असते, असेंहि सांगितलेलें असल्यामुळे सांख्यमताप्रमाणें ती स्वतंत्र आहे, असें ठरत नाहीं. त्यामुळे तिचें कल्पितत्व सिद्ध होतें. कारण त्यावांचून म्हणजे ती कल्पित असल्याशिवाय आत्मा व माया यांचें तादात्म्य आहे, असें म्हणतां येत नाहीं. कार्य व कारण, गुण व गुणी इत्यादि उपादान-उपादेयभावानें राहणाऱ्या पदार्थांचें परस्पर तादात्म्य दिसतें. पण आत्मा व माया यांच्यामध्ये त्यांतील एकहि प्रकार संभवत नाहीं. कारण आत्मा असंग, उदासीन, नित्यतृप्त, निर्गुण इत्यादि असल्यामुळे तो कोणाचें कारण, गुणी इत्यादि होऊं शकत नाहीं आणि असा प्रकार असल्यामुळे या श्रुतिवचनावरून आत्म्याचें अखंडत्व, आत्मभिन्न मायेचें व मायाकार्याचें—जगाचें—मिथ्यात्व, परिणाम पावणाऱ्या अविद्येचें अधिष्ठान झाल्यामुळे आत्म्याचें विवर्त-उपादानत्व व अविद्येचें परिणामित्व इत्यादि गोष्टी सूचित होतात.)

(कार्य मिथ्या आहे असें सांगण्याकरितांच तें अव्याकृतरूप आहे, असें म्हटलें आहे. त्या अव्याकृताला आत्मतादात्म्य व मायात्व असल्यामुळे मिथ्यात्व आहे. पण आतां स्थितिसमयीं तें तसें नहिं. तर यावेळीं नाम व रूप अगदीं व्यक्त आहे आणि हा विशेष दाखविण्याकरितांच योजिलेलें 'अग्रे' हें पद सार्थ आहे, व्यर्थ नाहीं, या अभिप्रायानेंच भाष्यांत 'प्रागुत्पत्तेरनभिव्यक्तनामरूपभेदात्मभूतः' इत्यादि म्हटलें आहे. सारांश, 'अग्रे' शब्दानें स्थितिकालाच्या व्यक्त नाम-रूपबीजात्मकतेची व्यावृत्ति केली आहे.)

(शंका—अहोपण, मग असें जर आहे तर साक्षात् स्थितिकालींहि जगाला मायामयत्व असल्यामुळे मिथ्यात्व आहे, असें म्हणण्यास कोणता प्रत्यवाय आहे ?)

(समाधान—या स्थितिसमयीं जगाला मिथ्या म्हटल्यास प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं सिद्ध होणाऱ्या त्याच्या सत्यत्वाशीं विरोध येतो. त्यामुळे एकाएकीं (म्हणजे विचार करविल्या-वांचून) तसा बोध करतां येत नाहीं, असें वर म्हटलें आहे. शिवाय नाम-रूप व्यक्त

होणे, या सृष्टीच्या पूर्वी या जगाचा अभाव होता व ते आतांच विद्यमान आहे, असे वाटत आहे. त्यामुळे त्याला कादाचित्कत्व आहे, म्हणजे ते नित्य नसून केव्हां क्वां व्यक्त होणारं आहे, त्यामुळेच ते रज्ज्वर केव्हां केव्हां भासणाऱ्या सर्पाप्रमाणे मेथ्या आहे, असे सांगण्यासाठीहि, पूर्वी अव्याकृत होतें, असे म्हणणें योग्य होय.)

(किंवा जगाचें काहीं सद्रूप अधिष्ठान संभवतें, असें सुचविण्यासाठीं ' इदं अग्रे प्रासीत् ' असें म्हटलें आहे. कारण त्याचीच जर संभावना नसेल तर त्याला अखंड म्हणणें अयुक्त होईल. म्हणजे या कथनानें—सशाच्या शिंगासारख्या अत्यंत असत् वस्तूची सद्रूपानें उत्पत्ति होण्याचा असंभव असल्यामुळे कोणत्याहि कार्याची सद्रूप पूर्वावस्था भवनीय आहे,—असें सुचविलें. पण ती कार्याची सद्रूप पूर्वावस्था अचेतन आहे, असें समजल्यास त्याची कार्याच्या आकारानें आपोआप प्रवृत्ति होणें शक्य नाहीं. म्हणून त्या प्रवृत्तीकरितां दुसऱ्या चेतनाधिष्ठानाचा अंगीकार केल्यास गौरवदोष येतो. पण घटाच्या संयोगाचें अधिष्ठानहि घट व उपादानहि घट, असा अनुभव येत असल्यामुळे एकाच आत्म्याला जगत्कार्याचें उपादान-कारणत्व व जगद्भ्रमाचें अधिष्ठानत्व संभवतें. यास्तव ते सद्रूप कारण चेतन आत्माच आहे, हें या वाक्यानें सांगितलें आहे.)

(येणेंप्रमाणें अधिष्ठानाभिन्न उपादानकारण आत्मा आहे, अशी संभावना झाली असतां त्याला अखंड एकरसत्व आहे, असें सांगण्यासाठीं ' एकः एव न अन्यत् कैचन ' हीं पदे आहेत. यापक्षां ' इदं अग्रे आत्मैव आसीत् ' या श्रुत्यंशानें कार्याच्या स्वरूपाचा अनुवाद करून हें जगत् ज्या रूपानें होतें, त्याच्याच अखंड एकरसत्वाचें अधिष्ठान ' सः एकः एव नान्यत्कैचन ' या वाक्यानें केलें आहे. त्यामुळे या श्रुतीतील कोणत्याहि पदाला आनर्थक्य नाहीं. तर त्यांतील प्रत्येक पद सार्थ आहे.)

(म्हणूनच छान्दोग्यांतहि ' सदेव सोम्य० ' या वाक्यानें सद्रूप कारणाचाच संभव दाखविला आहे ते दाखवून असत्कारणवादाचें म्हणजे शून्यापासून हें सर्व झालें आहे, हा माध्यमिक बौद्धांच्या शून्यवादाचें निरसन केलें आहे. नाहीं तर, म्हणजे सद्रूप कारणाचीच जर तेथें संभावना विवक्षित नसती तर पुढच्याच वाक्यांत ' एकमेवाद्वितीयं ' असें म्हणून त्याचें अद्वितीयत्व सांगण्याचा जो प्रयत्न केला आहे तो व्यर्थ झाला असता; कारण ' सत् ' जर मुळीं सिद्धच नाहीं तर त्याला अद्वितीयत्व तरी केंच असणार ? छान्दोग्यांतील या वचनाच्या व्याख्यानांतहि कारणाचें अद्वितीयत्व गेतलेलें असल्यामुळे त्याहून पृथक् असलेल्या दुसऱ्या सर्वांना मिथ्यात्व आहे, हें जेच सिद्ध होतें आणि कार्य मिथ्या ठरल्यावर त्यावरून ज्ञात होणारं कारणहि मिथ्या आहे असा निश्चय होऊन कार्य-कारणभावशून्य केवळ आत्म्याच्या साक्षात्का-

रानें पुढें सांगितलेली मुक्तिहि सिद्ध होते. तात्पर्य, या श्रुतीतील पदांवरून असे अनेक तात्त्विक सिद्धान्त ठरत असल्यामुळें तें श्रुतीवाक्य निर्दोष आहे.)

श्रुतिः—स ईक्षत लोकान्नु सृजा इति ॥

अर्थ—‘ सः ’—तो आत्मा ‘ लोकान् नु सृजै ’—मी लोकांना उत्पन्न करितों ‘ इति ’—असे ‘ ईक्षत ’—ईक्षण—अलोचन करिता झाला.

भाष्यं—स सर्वज्ञस्वाभाव्याद् आत्मा एक एव सन्नीक्षत लोकान्नु सृजा इति । ननु प्रागुत्पत्तेरकार्यकरणत्वात्कथमीक्षितवान् । नायं दोषः । सर्वज्ञस्वाभाव्यात् । तथा च मंत्रवर्णः—“ अपाणिपादो जवनो ग्रहीता ” इत्यादिः । केनाभिप्रायेणेत्याह—लोकानंभःप्रभृतीन्प्राणिकर्मफलोपभोगस्थानभूतान्नु सृजै सृजेऽहमिति ॥

भाष्यार्थ—(येणेंप्रमाणें संक्षेपतः सांगितलेल्या आत्म्याच्या अखंडैकरसत्वाची सिद्धि करण्यासाठी वर प्रपंचाच्या मिथ्यात्वाचा उल्लेख केला. आतां त्यालाच अध्यारोप व अपवाद यांच्या योगानें दृढ करण्यासाठी यापुढील सर्व अध्याय आहे. त्यांतील ‘ स जातो भुतान्यभिव्यैख्यत् ’ येथपर्यंतचा भाग आध्यारोपाकरितां व त्यापुढील अध्याय-समाप्तीपर्यंतचा भाग अपवादाकरितां आहे. त्यांतहि वाचारंभणन्यायानें म्हणजे कोण-ताहि विकार आपल्या कारणाहून शब्दमात्र पृथक् असतो, वस्तुतः नाहीं; या न्यायानें आत्म्याहून निराळें असलेलें सर्व विकाररूप असल्यामुळें मिथ्या आहे, असें सांगण्यासाठीं हें पुढील सृष्टिवाक्य आहे. सृष्टिवाक्य म्हणजे उत्पत्तीविषयीं वाक्य. त्यां-आरंभीच सृष्ट्या आत्म्याचें संभवनीय म्हणून वाटणारें चेतनत्व दृढ करण्यासाठीं ‘ ईक्षत लोकान्नु सृजा इति ’ या वाक्यानें ईक्षण सांगतात—)=तो आत्मा एक असून सर्वज्ञस्वभावतेमुळें ‘ लोकान् नु सृजै ’ म्ह० मी लोकांना उत्पन्न करितों, असें ईक्षा करिता झाला. (‘ पण त्या एक व अखंड आत्म्याचें ईक्षण कसें संभवतें ? कारण त्याच्यापाशीं त्यावेळीं विचाराचें साधन कांहीं नव्हतें, ’ अशी कोणी शंका घेई म्हणून त्याला साधनाची अपेक्षा नाहीं, या अभिप्रायानें ‘ तो एक असूनहि सर्वज्ञ स्वभावतेमुळें ईक्षण करिता झाला, ’ असें भाष्यांत म्हटलें आहे. आतां भाष्यका हाच अभिप्राय शंका-समाधानांच्या योगानें स्पष्ट करितात—)=शंका—अहोपण, उत्पत्तीच्या पूर्वी देह, इंद्रिये इत्यादि कांहीं नसल्यामुळें त्यानें ईक्षण कसें केलें ? समाधान-यांत कांहीं दोष नाहीं. त्याला सर्वज्ञस्वभावता असल्यामुळें त्यानें देहेंद्रियावांचूनहि ईक्षण केलें. त्याविषयीं ‘ अपाणिपादो० ’ इत्यादि मंत्रवर्ण आहे. ‘ त्याला हात न राहण नाहींत; पण तो ग्रहण करणारा व वेगानें धांवणारा आहे ’ असा त्याचा अर्थ

आहे. कोणत्या अभिप्रायाने त्याने ईक्षण केले, ते श्रुति सांगते—मी अंभः, मरीची, मर व आप या प्राणि-कर्म-फलोपभोगस्थानभूत [म्ह. प्राण्यांच्या कर्मांच्या फलाचा उपभोग घेण्याची स्थानेच अशा] लोकांस उत्पन्न करितो, असे ईक्षण केले. (‘अपा-णिपादो०’ या मंत्राच्या पुढील तीन चरणांचा अर्थ असा आहे—त्याला नेत्र नसता-नाहि तो पाहतो. कानावांचूनच असलेला तो ऐकतो. तो सर्व वेद्याला जाणतो, पण त्याला जाणणारा दुसरा कोणी नाही. त्याला सर्वश्रेष्ठ महापुरुष म्हणतात. भाष्यांतील ‘इत्यादिः’ येथील आदिशब्दाने ‘न तस्य कार्यं करणं च विद्यते’ इत्यादि मंत्राचे ग्रहण करावे. त्याचा अर्थ असा—त्याला शरीर व इंद्रिय नाही. त्याच्यासारखा किंवा याहून अधिक, असाहि दुसरा कोणी दिसत नाही. त्याची सर्वोत्तम शक्ति नानाप्रका-रचीच आहे, असे सांगितले आहे. त्याची ज्ञानशक्ति व क्रियाशक्ति स्वाभाविक आहे.)

(पण यावर ‘स्वाभाविक नित्य चैतन्याच्या योगाने केव्हां केव्हां होणारे ईक्षण कसे संभवते ? ’ अशी शंका येते व त्याची उत्तरोत्तर अधिक चांगली अशी तीन उत्तरे आहेत. १ सृष्ट्याच्या आरंभी प्राण्यांच्या कर्मांमुळे सृज्य—उत्पन्न करावयाच्या पदार्थांच्या आकाराची एक आविद्यावृत्ति उत्पन्न होते. तिच्यामध्ये आत्मचैतन्य उत्पन्न होते. तेच ईक्षण आहे. ते पहिले कार्य असल्यामुळे आपला व दुसऱ्याचाहि निर्वाह करू शकते. पण त्या ईक्षणालाहि दुसऱ्या ईक्षणाची अपेक्षा आहे, असे म्हणाल तर ते बरोबर नाही. कारण अनवस्थादोषाचा परिहार करण्यासाठी कोणा-लाहि झाले तरी असेच सांगणे उचित आहे, असे कित्येक म्हणतात. २ दुसरे काही वेदांती—सृष्टीच्या वेळी प्राण्यांच्या कर्मांमुळे अभिव्यक्तीच्या उन्मुख झालेले पण अव्यक्त-नामरूपांनी अवच्छिन्न असलेले सत्स्वरूप चैतन्यच ईक्षण आहे, असे समजतात. अर्थात् ईक्षण म्हणजे चैतन्यच. पण ते शांत व शुद्ध चैतन्य नव्हे. तर सृष्टीसमयी प्राण्यांच्या कर्मांमुळे सृष्टि व्यक्त करावयास उन्मुख झालेले व अव्यक्तनामरूप या उपाधीने युक्त असलेले चैतन्य होय. त्याची उन्मुखता कदाचित् होते, नेहमीच होत नाही. यास्तव ईक्षणहि कदाचित् म्हणजे सृष्टीच्या वेळीच संभवते. ३ पण बाकीचे सर्व वेदांती असे म्हणतात—ईक्षण, कामना, इत्यादि सांगणारी वाक्ये जगाचे कारण जड नाही, एवढेच सुचविण्यासाठी आहेत. त्यामुळे त्यांचे तात्पर्य—चैतन्याने ‘विचार केला’ ‘कामना, इच्छा केली;’ इत्यादि वाच्य अर्थामध्ये नाही. यास्तव त्याने अंतःकरणावांचून आलोचन कसे केले, ते खरोचरच केले किंवा नाही, इत्यादि प्रश्नाविषयी फारसा आग्रह धरू नये.)

श्रुतिः--स इमाल्लोकानसृजत ।

अर्थ—‘ सः ’- तो आत्मा ‘ इमान् लोकान् ’ या लोकांस ‘ असृजत-’ उत्पन्न करिता झाला.

भाष्यं—एवमीक्षित्वा आलोच्य स आत्मेमाल्लोकानसृजत सृष्टवान् । यथेह बुद्धिमांस्तक्षादिरेवंप्रकारान्प्रासादादीन्सृज इति ईक्षित्वेक्षानन्तरं प्रासादादीन्सृजति तद्वत् ॥

भाष्यार्थ—(आतां ‘ स इमाल्लोकानसृजत ’ या श्रुत्यंशाचें व्याख्यान करितात—)=याप्रमाणें पूर्वीं आलोचन करून तो आत्मा या लोकांस उत्पन्न करिता झाला. (येथें ईक्षणपूर्वक सृष्टि केली, असें सांगण्याचें कारण स्रष्टा चेतन आहे, हें सिद्ध व्हावें, हेंच आहे, असा अभिप्राय मनांत धरून लौकिक कार्यकर्त्या सुताराच्या सचेतनत्वाचा दृष्टान्त देतात—)=ज्याप्रमाणें या लोकीं बुद्धिमान् सुतार इत्यादि कर्ता ‘मी अशा प्रकारच्या मंदिरादिकांस उत्पन्न करितों’ असा विचार करून त्या विचारानंतर मंदिरादिक कार्य निर्माण करितो त्याप्रमाणें (तो मायाशक्तियुक्त परमात्मा—चेतन, ईक्षण, आलोचन, विचार करून लोकांस निर्माण करितो. अर्थात् सृष्टीचें कारण जड नाही, चेतन आहे.)

भाष्यं—ननु सोपादानस्तक्षादिः प्रासादादीन्सृजतीति युक्तं निरुपादानस्त्वात्मा कथं लोकान्सृजति ॥ नैष दोषः । सलिलफेनस्थानीये आत्मभूते नामरूपे अव्याकृते आत्मैकशब्दवाच्ये व्याकृतफेनस्थानीयस्य जगतः उपादानभूते संभवतः । तस्मात् आत्मभूतनामरूपोपादानभूतः सन्सर्वज्ञो जगन्निर्मितीत इत्यविरुद्धम् ॥

भाष्यार्थ—(अहोपण, ईक्षण करणारा चेतन—सुतार, कुंभार इत्यादि कर्ता काष्ठ, मृत्तिका इत्यादि उपादान कारणानें युक्त असतो. त्यामुळें तो राजमंदिरादि कार्ये निर्माण करितो, हें ठीक आहे. पण या उपनिषदांत तर ‘ हें जगत् पूर्वीं एक आत्माच होता ’ असें सांगितलें आहे. त्यामुळें तो अद्वितीय होता, असा निश्चय होतो. त्या अद्वितीय आत्म्यापाशीं दुसऱ्या उपादान कारणदिकांचें अस्तित्व संभवत नाही, यास्तव सहकारी कारणशून्य असलेल्या त्या आत्म्याला जगाचा स्रष्टा म्हणणें सर्वथा अनुपपन्न आहे, अशी शंका घेतात—)=अहोपण, उपादानयुक्त सुतार इत्यादि प्रासादादिकांस उत्पन्न करितो हें म्हणणें युक्त आहे; पण उपादानशून्य आत्मा लोकांस निर्माण कसा करितो ? (‘ मी अनेक होतो, जन्म घेतों, असा संकल्प करून तो स्वतःलाच सर्व जगत् करितो, ’ अशा अर्थाच्या श्रुतीनें आत्माच जगाचें उपादान

कारण आहे, असे सांगितले आहे. यारतव त्याला दुसऱ्या लौकिक उपादानाची अपेक्षा नाही, म्हणून म्हणाल तर ते बरोबर नाही. कारण आकाशादि पदार्थ व्यावहारिक आहेत. त्यामुळे घटादि इतर व्यावहारिक पदार्थांप्रमाणेच त्यांनाहि परिणामत्व असणे संयुक्तिक होय. यास्तव आकाशादिकांचे परिणामी उपादान कोणते, ते सांगितले पाहिजे. आत्मा निरवयव असल्यामुळे तो परिणामी-परिणाम पावणारा नाही. त्यामुळे तो आकाशादिकांचे उपादानहि होऊ शकत नाही.)

(आकाशादि व्यावहारिक पदार्थ परिणामी आहेत. ही गोष्ट आम्हां अद्वैतवाद्यांनाहि मान्य आहे. निरवयव आत्मा परिणामी पदार्थांचे उपादान कारण होऊ शकत नाही, हेहि आमच्या मताच्या विरुद्ध नाही. म्हणूनच आम्ही अव्यक्तनाम रूपावस्थेत असलेले बीजभूत अव्याकृत आशादिकांचे परिणामी उपादान आहे, असे मानितो, असे आचार्य सांगतात—)=त्यांत कांहीं दोष नाही. पाण्यातील अव्यक्त फेंसाच्या स्थानी असलेली आत्मभूत, अव्यक्त व केवल आत्मशब्दवाच्य अशीं नामे व रूपे व्यक्त फेंसाच्या स्थानी असलेल्या जगाची उपादान कारणे संभवतात. तस्मात् आत्मरूप झालेली नामे व रूपे ह्याच उपादानाने युक्त होतात! तो सर्वज्ञ आत्मा जगाला निर्माण करितो, अशी कल्पना केल्याने कांहीं विरोध येत नाही. (पाणी व त्यापासून होणारा फेंस, यांचा वर दृष्टान्त दिला आहे. म्हणून त्यांच्याशी दार्ष्टान्तिक आत्मा व जगत् यांचे साम्य दाखविण्यासाठी पाण्यांत अव्यक्त असलेल्या फेंसाप्रमाणे आत्म्यामध्ये अव्यक्त असलेले नाम-रूपात्मक जगत् व्यक्त जगाचे उपादानकारण आहे. अव्यक्त फेंस जसा जलरूप होऊन राहतो, त्याप्रमाणेच अव्याकृत-अव्यक्त नाम-रूपे आत्मभूत झालेली असतात. अव्यक्त फेंसाला जसे केवल पाणी म्हणतात, त्याप्रमाणे अव्यक्त नाम-रूपे केवल 'आत्मा' याच एका शब्दाने वाच्य होतात, यास्तव ती अव्यक्त नाम-रूपे व्यक्त फेंसाच्या स्थानी असलेल्या जगाचे उपादान कारण होऊ शकतात. तस्मात् आपल्या स्वरूपांत येऊन मिळालेली नाम-रूपे याच उपादानाने युक्त झालेला सर्वज्ञ-चेतन आत्मा जगाला निर्माण करितो, अशी कल्पना केली असता कोणत्याहि प्रकारची शंका येत नाही. भाष्यांतील 'आत्मभूते' या पदाने आत्म्यावर अव्यक्त नाम-रूप या नांवाच्या अव्याकृताचा अध्यास झालेला आहे, असे सुचविले आहे, त्यामुळे आत्मा परिणाम पावणाऱ्या अविद्येचे अधिष्ठान आहे, असे सिद्ध झाले. अर्थात् तो आत्मा जगत्-विवर्तनाचे उपादान आहे; नाम-रूप आत्ममात्र असल्यामुळे मिथ्या आहे व नाम-रूप मिथ्या असल्याकारणानेच आत्म्याच्या अद्वितीयत्वालाहि कांहीं बाध येत नाही, तात्पर्य, अव्याकृत आत्म्याच्या आधाराने राहते व ते तदधीन आहे.)

भाष्य—अथवा यथा विज्ञानवाग्मायावी निरुपादान आत्मानमेव आत्मान्तरत्वेनाकाशेन गच्छन्तमिव निर्मिमीते, तथा सर्वज्ञो देवः सर्वशक्तिर्महामाय आत्मानमेवात्मान्तरत्वेन जगद्रूपेण निर्मिमीत इति युक्ततरम् । एवं च सति कार्यकारणोभयासद्वाद्यादिपक्षाश्च न प्रसज्जन्ते सुनिराकृताश्च भवन्ति ॥

भाष्यार्थ—(आतां घटादि पदार्थानाहि विवर्तताच आहे. म्हणजे घटादि पदार्थहि विवर्त—अन्यथा भास, भ्रम आहेत. कोणताहि परिणाम विवर्ताहून निराळा नाहीच. कारण विवर्त व परिणाम हे पर्याय शब्द आहेत, असें उत्तरमीमांसेंतील 'तदनन्यत्वमारम्भाणशब्दादिभ्यः'—ब्र. भा. २.१.१४.पृ.७७—व 'आत्मकृतेः परिणामात्'—ब्र. भा. १.४.१६.पृ.८१७—या दोन सूत्रांवरून ठरते. कारण यांतील पहिल्या सूत्रांतील न्यायानें विवर्तरूपानें सिद्ध झालेल्या विकारालाच दुसऱ्या सूत्रांत परिणाम म्हटलें आहे. यास्तव सत्-आत्म्यालाच उपादानत्व आहे. माया केवळ त्याला सहाय्य करिते. अशा अभिप्रायानें 'आत्मनि चैवं विचित्राश्च हि'—ब्र. भा. २.१.२८.पृ. १६३—या सूत्राचा आश्रय करून भाष्यकार वरील शंकेचा दुसऱ्या रीतीनें परिहार करितात—) किंवा ज्याप्रमाणें 'आपण असुक करावें' अशा संकल्पज्ञानानें युक्त असलेला लौकिक मायावी (गारुडी) त्याच्यापाशीं काहीएक उपादानकारण नसतानाहि (सहकारी साधनरहित असूनहि) आपल्यालाच आपल्याहून निराळ्याच रूपानें आकाशांतून जात असल्याप्रमाणें निर्माण करितो, त्याप्रमाणें सर्वज्ञ, सर्वशक्ति, महामायावान् देव आपल्यालाच निराळ्या रूपानें—अनात्मरूपानें—जगद्रूपानें निर्माण करितो, असें म्हणणें अधिक सयुक्तिक आहे. असें मानिलें असतां कार्य असत् आहे, कारण असत् आहे, कार्य व कारण हीं दोन्ही असत् आहेत, इत्यादि वाद्यांचे पक्ष प्राप्त होत नाहीत व ते कोणी उद्धावित केले, तरी चांगल्या प्रकारें निराकृत होतात, त्यांचें निराकरण होतें. ('विज्ञानवान्' मी आतां आकाशांतून जात असल्याप्रमाणें दिसणाऱ्या आपल्या दुसऱ्या देहास निर्माण करितों, अशा संकल्प करण्याची योग्यता ज्याच्यामध्ये आहे, असा म्हणजे सचेतन. वस्तु एक असतांना ती दुसरीच भासणें, हा विवर्त आहे. पण रज्जूवर सर्प, किंवा शिपीवर रुपें भासणें व एका जादुगारानें आपलेंच दुसरें शरीर उत्पन्न करून दाखविणें, मातीचा रुपया करणें यांत फरक आहे. पहिल्या प्रकारच्या विवर्तांत ईक्षण, स्रष्टृत्व इत्यादिकांचें भान होत नाही. पण दुसऱ्या प्रकारच्या विवर्तांत त्यांचें भान होतें. यास्तव जगत् हा विवर्त, यांतील दुसऱ्या प्रकारचा आहे, असें सुचवून सृष्टि रज्जुसर्पाप्रमाणें संकल्प व स्रष्टा यांचांचूनच झाली आहे, यास्तव तिला त्या दोघांचीहि गरज नाही, या शंकेचें निरसन 'विज्ञानवान्' या विशेषणानें केलें आहे.

‘ निरुपादानः—’ आपल्या स्वरूपाहून व्यक्तिरिक्त अशा दुसऱ्या कोणत्याहि उपादानावांचून असलेल्या देवाला ‘ महामायः ’ म्हणजे महामायावी, हें विशेषण देऊन तो महामायावी असल्यामुळे सर्वशक्ति, असें सुचविलें आहे. म्हणजे सर्वशक्तित्व हा त्याचा स्वाभाविक धर्म नव्हे, औपाधिक आहे. ‘ युक्ततरं ’ ‘ इंद्र (आत्मा) मायांच्या योगानें अनेकाकार होतो, मायेच्या योगानेंच आत्मतत्त्व अनात्माकार होतें, मी बहु होतों, मी उत्पन्न होतों, विकार वाङ्मात्र आहे, अग्नीतील लाल, शुभ्र व काळें, या रूपाविषयी विचार करून त्यांतील प्रत्येक रूप हा क्रमानें तेज, जल व पृथ्वी या तत्त्वांचा गुण आहे, असें कळलें असतां अग्नीचें अग्नित्व जातें ’ इत्यादि अनेक विचारपूर्ण श्रुतींना संमत असल्यामुळे आत्मा संकल्पपूर्वक जगत् निर्मितो, हा दुसरा पक्ष पहिल्या प्रकारच्या विवर्त पक्षाहून अधिक सयुक्तिक आहे.)

(‘ एवं च सति-’ सत् आत्माच कार्य-कारणरूपानें स्थित आहे, असा अंगीकार केला असतां १ कांहीं कारणावांचून कार्य उत्पन्न होतें, हा यदृच्छावाद्यांचा पक्ष २ उत्पत्तीच्या पूर्वी अविद्यमान असलेलेंच कार्य कर्ता, करण इत्यादि कारकांच्या व्यापारानंतर नवेंच उत्पन्न होतें, हा नैयायिकांचा पक्ष, ३ कार्य व कारण हीं दोन्ही असत् (शून्य, अविद्यमान) आहेत, हा शून्यवादी माध्यमिक बौद्धांचा पक्ष, आणि ‘ वाद्यादिपक्षाः ’ येथील ‘ आदि-’ शब्दानें ४ उत्पत्तीच्या पूर्वीहि कारणरूपानें विद्यमान असलेलेंच कार्य उत्पन्न होतें, हा सांख्यादिकांचा परिणाम पक्ष सांगितला आहे. ‘ वाद्यादिपक्षाः ’ येथील पक्षशब्दानें त्या त्या पक्षावरील दोषहि लक्षित होतात ते असे—१ असत्कारणपक्षी म्हणजे करणावांचूनच कार्य यदृच्छेन होतें, असें म्हणणाऱ्या लोकांच्या पक्षावर ‘ तर मग ज्यांना दहीं, चवरंग इत्यादि कार्यांची अपेक्षा असते त्यांना दूध, काष्ठ, इत्यादि त्यांच्या कारणांस संपादन करण्याची कांहीं आवश्यकता नाहीं, कारण तीं कार्ये आपोआपच यदृच्छेन होऊं शकतील, ’ हा दोष येतो. २ कार्य उत्पत्तीच्या पूर्वीहि असत् असतें, या नैयायिकांच्या असत्कार्यपक्षावर ‘ तर मग असत् असलेल्या सशाच्या शिंगाचीहि उत्पत्ति होणें शक्य आहे, असें म्हणावें लागेल, ’ हा दोष येतो. ३ कार्य व कारण हीं दोन्ही असत् आहेत, यापक्षीं वर दोन्ही पक्षीं सांगितलेलें दोष येतात. पण यांतील कोणताहि दोष आम्हीं अंगीकारलेल्या या श्रुति-संमत विवर्तवादावर येत नाहीं. ४ सांख्यांच्या परिणामवादावर म्हणजे कार्य उत्पत्तीच्या पूर्वीहि असतें, ह्या सत्कार्यवादावर ‘ कार्य कारणांत विद्यमान असतें, असें म्हटल्यास, तर मग कुंभारादि कारकांच्या व्यापाराची कांहीं आवश्यकता नाहीं, तो व्यर्थ आहे, असें होतें. बरें, तें पूर्वी कारणांत नव्हतें, असें म्हटल्यास कारणालाच निराळी

अवस्था प्राप्त होणें, या परिणामाची अनुपपत्ति होते व उत्पत्तीच्या नंतर तें नसतें असें म्हटल्यास व्यवहार सिद्ध न होणें व कार्य जें प्रत्यक्ष दिसतें त्याची अनुपपत्ति होणें, ' हे दोष येतात.)

(किंवा आम्हीं विवर्तवादाचाच अंगीकार केलेला असल्यामुळें परिणामादि पक्षांचा स्वीकार केल्यास परपक्षाचा अंगीकार करणें, हा दोष आम्हांवर येईल ही शंका संभवत नाही. असें ' एवं च सति० ' इत्यादि शेषवृत्त्या वाक्यानें भाष्यकार सांगत आहेत. कारण आम्हीं विवर्तवादाचाच अंगीकार करून इतर पक्षांवरील दोष सुचविलेले आहेत, ' सुनिराकृताश्च '—अद्वितीय आत्म वस्तूला त्याच्या विपरीत प्रपंचाकार प्राप्त होतो, असें सांगणाऱ्या ' बहु स्यां ' या श्रुतीनें विवर्तवादाचाच अंगीकार केलेला असल्यामुळें इतर सर्व पक्ष श्रुतिबाह्य आहेत, असें ठरतें व त्यामुळेंच त्यांचें निवारणहि होतें.)

श्रुतिः—अम्भो मरीचीर्मरमापोऽदोऽम्भः परेण दिवं द्यौः प्रतिष्ठान्तरिक्षं मरीचयः पृथिवी मरो या अधस्तात्ता आपः ॥

अर्थ—अंभ, मरीची, मर, व आप; ' दिवं परेण '—जो द्युलोकांच्या पलीकडे आहे व ' द्यौः प्रतिष्ठा '—स्वर्गलोक ही ज्याची प्रतिष्ठा आहे ' अदः अम्भः '—तो अंभ-नांवाचा लोक आहे. ' अन्तरिक्षं मरीचयः—' अन्तरिक्ष लोक—भुवर्लोक हाच मरीचिलोक आहे. ' पृथिवी मरः—' पृथिवी हाच मर-लोक आहे. ' या अधस्तात् ता आपः—' पृथ्वीच्या खालील भोगभूमी, हेच आप-लोक आहेत.

भाष्यं—कान् लोकानस्तृजतेत्याह—अम्भो मरीचीर्मरमाप इति । आकाशादि-क्रमेण अण्डमुत्पाद्यांभःप्रभृतील्लोकानस्तृजत । तत्रांभःप्रभृतीन्स्वयमेव व्याचष्टे श्रुतिः । अदस्तदंभःशब्दवाच्यो लोकः, परेण दिवं द्युलोकात्परेण परस्तात्सोऽम्भःशब्दवाच्यः । अंभोभरणात् । द्यौः प्रतिष्ठाश्रयस्तस्यांभसो लोकस्य । द्युलोकादधस्तादन्तरिक्षं यत्तन्मरीचयः । एकोऽप्यनेकस्थानभेदत्वाद्बहुवचनभाज्यमरीचय इति । मरीचिभिर्वा रश्मिभिः संबन्धात् । पृथिवी मरो म्रियन्तेऽस्मिन् भूतानीति । या अधस्तात् पृथिव्यास्ता आप उच्यन्ते आप्रोतेर्लोकाः । यद्यपि पंचभूतात्मकत्वं लोकानां तथाप्यब्बाहुल्यादब्नामभिरे-बांभो मरीचीर्मरमाप इत्युच्यन्ते ॥

भाष्यार्थ—तो कोणत्या लोकांचा उत्पन्न करिता झाला, अशी आकांक्षा झाली असतां ' अम्भो मरीचिर्मरमापः ' इत्यादि श्रुति उत्तर सांगते—(लोक भौतिक—भूतांचे परिणाम असल्यामुळें व ब्रह्मांडामध्ये अंतर्भाव पावलेले असल्याकरणानें सूक्ष्म भूतांची

सृष्टि, त्यांचें पंचीकरण व ब्रह्मांडसृष्टि इतकें ज्ञात्यानंतर येथें सांगितलेल्या अंभः-प्रभृति लोकांची उत्पत्ति झाली, असें गुणोपसंहारन्यायाचा आश्रय करून भाष्यकार सांगतात-)=आकाशादि क्रमानें ब्रह्मांड उत्पन्न करून अंभःप्रभृति लोकांस तो उत्पन्न करिता झाला. त्यांतील अंभःप्रभृति लोकांचें व्याख्यान स्वतःच श्रुति करिते. (या लोकांच्या मनुष्यांना अंभःप्रभृति लोक कोणते, तें माहीत नसल्यामुळे श्रुति सांगत आहे. द्युलोकांच्या म्हणजे स्वर्गलोकांच्या पलीकडे ' जे महर ' इत्यादि लोक आहेत व त्या अंभोलोकांचा आश्रय जो द्युलोक आहे, त्या सर्वांचा या श्रुतीत ' अंभः' या शब्दानें निर्देश केला आहे. कारण वृष्टीच्या द्वारा आम्हांला प्राप्त होणारें जल तेथें स्त्रीरूपानें असतें, असें भाष्यकार सांगतात-)=हा तो अंभः-शब्दवाच्य लेख ' परेण दिवं '- द्युलोकांच्या पलीकडे आहे. त्यांत जल मेघरूपानें भरत असल्यामुळे तो जल-वाचक अंभःशब्दाचा वाच्य होतो. त्या अंभोलोकाची प्रतिष्ठा-आधार द्युलोक आहे. द्युलोक म्हणजे स्वर्लोक-स्वर्ग. ' यत् द्युलोकात् अधस्तात् अन्तरिक्षं '-जें द्युलोक-काच्या खालीं अंतरिक्ष आहे ' तन्मरीचयः '-तो मरीचिलोक होय. तो जरी एक असला तरी त्यांत अनेक स्थानभेद असल्यामुळे ' मरीचयः ' अशा बहुवचनाला पात्र होतो. (मरीचिशब्दानें अंतरिक्षलोक लक्षित होतो. कारण त्याच्याशीं सूर्यकिरणांचा संबंध असतो. पण तो लोक तर एक आहे. मग त्याला उद्देशून ' मरीचयः ' असें बहुवचन कसें घातलें आहे ? म्हणून कोणी विचातील तर भाष्यांत त्याचें उत्तर दोन प्रकारांनीं दिलेलें आहे. एक निरनिराळ्या अनेक प्रदेशांस उद्देशून बहुवचन घातलें आहे व दुसरें, अंतरिक्ष या एका लोकाचे लक्षक मरीची अनेक आहेत. ह्यास्तव, ' मरीचयः ' हें बहुवचन त्या लक्षक किरणांचें आहे, लक्ष्य लोकांचें नव्हे. ' गङ्गायां घोषः ' म्हणजे गंगेच्या तीरावर घोष आहे, या लक्षणेच्या उदाहरणांत गंगा लक्षक असून घोष [गवळीवाडा] लक्ष्य आहे. पण लक्षक ' गङ्गा ' हें पद स्त्रीलिंगी असल्यामुळे त्याचें ' गंगायां ' असें स्त्रीलिंगच योजिलें आहे. ' घोष ' या पुल्लिंगी लक्ष्याच्या अनुरोधानें पुल्लिंग योजलेलें नाहीं. तसेंच येथेहि तें बहुत्व मरीची या लक्षकाचें आहे, असें समजावें, असें भाष्यकार सांगतात-)=किंवा त्या अंतरिक्ष लोकाचा संबंध किरणांशीं आहे. (व किरण बहु असल्यामुळे ' मरीचयः ' असें बहुवचन योजिलें आहे. भाष्यकारांनीं या भाष्यानें मरीचिशब्दानें अंतरिक्षलोकांचेंच ग्रहण करण्याचें दुसरें निमित्त सांगितलें आहे, असें त्यांतील नुसत्या ' वा ' शब्दाकडे लक्ष्य देऊन म्हणूं नये. कारण येथें सांगितलेल्या निमित्तावांचून दुसरें निमित्त पूर्वी सांगितलेलें नाहीं. यास्तव या भाष्यांतील ' वा ' हा शब्द विकल्पार्थी आहे, असें भ्रमानें समजूं नये. पृथिवी हा ' मर ' लोक होय. कारण त्यांत लोक मरतात. (म्हणूनच त्याला मर्त्य असेंहि म्हणतात.)=अथा

आप-जल पृथिवीच्या खाली आहेत त्यांना आपलोक म्हणतात. कारण अधोलोकीं निवास करणाऱ्या प्राण्यांकडून ते लोक प्राप्त केले जातात. [म्हणजे 'आप' या नांवांत 'आप्' म्हणजे प्राप्त करणे' या धातूच्या अर्थाचा संबंध आहे.]

(अहोपण, या सांगितलेल्या लोकांशी पांच भूतांचा एकसारखाच संबंध आहे, यास्तव जलावांचून पृथिव्यादि दुसऱ्या कोणत्या तरी भूताच्या नांवानेहि वरील लोकांचा निर्देश करितां आला असता. अंतरिक्षाचा नुसत्या किरणांशीच संबंध आहे, असें काहीं नाहीं. तर मेघादि दुसऱ्या पदार्थांशीहि त्याचा संबंध आहे. यास्तव त्यांच्या नांवांनीहि त्या लोकांचा निर्देश करतां येणे शक्य आहे. त्याचप्रमाणें पृथ्वी व तिच्या खालचे लोक यांचा क्रमानें मरण व प्राप्ति या क्रियावांचून गमनादि दुसऱ्या क्रियांशीहि संबंध आहे. यास्तव त्या क्रियांवरूनहि ते लक्षित होऊं शकतील,—या शंकेचा आचार्य अनुषाद करितात—)=जरी लोकांना पंचभूतात्मकत्व आहे, (भूतात्मकत्व म्हणजे भूतसंबन्धित्व; भाष्यांतील हा शब्द उदाहरणार्थ आहे. त्यामुळे त्यांतील काहीं लोकांशी मेघादि दुसऱ्यांही काहीं पदार्थांचा संबंध आहे, असें समजावें. येथें सांगितलेल्या अंभ, मरीचि, मरण व प्राप्ति यांचे क्रमानें ऊर्ध्वलोक, अंतरिक्षलोक, पृथिवी व अधोलोक यांमध्ये आधिक्य असल्यामुळे त्यांवरूनच ते लोक लक्षित होणें योग्य आहे. कारण त्या त्या वस्तूंच्या आधिक्यामुळे त्यांच्या त्यांच्या अधिष्ठानांना त्यांचीं त्यांचीं नांवें प्राप्त होत असतात. जसें—गुजराथी लोकांच्या आधिक्यामुळे गुजराथ, महाराष्ट्रियांच्या आधिक्यामुळे महाराष्ट्र, इत्यादि; असें समाधान करितात—)=तथापि त्या चारी लोकांमध्ये जलाचें बाहुल्य-अधिकता असल्यामुळे जलाच्या अंभ, मरीची, मर व आप या नांवांनीच त्यांचा उल्लेख केलेला आहे. (भाष्यांतील 'अम्बाहुत्यात्' हें पद उपलक्षणार्थ आहे. त्यामुळे अंतरिक्षांत किरणांचें बाहुल्य असल्यामुळे त्याचा किरणांच्या नांवानें, पृथ्वीत मरणाचें बाहुल्य असल्यामुळे त्या लोकांचा 'मर' या नांवानें व पाताळांत प्राप्तीचें प्राचुर्य असल्यामुळे त्याचा 'आप' या नांवानें उल्लेख केला आहे, असें समजावें. कारण तसें न समजतां भाष्यांत जसा उल्लेख केला आहे तसेंच केवळ जलाचें बाहुल्य घेतल्यास त्याच्या योगानें वरील शंकेचें समाधान होत नाहीं. कारण द्युप्रभृति वरचे लोक जरी कदाचित् जलबहुल असले, तरी अंतरिक्ष, पृथ्वी व पाताळ हे अधोलोक जलप्रचुर नाहींत. शेवटचा 'आप' हा शब्दहि प्राप्ति या क्रियेच्या अर्थी आहे. यास्तव 'अम्बाहुत्यात्' हें भाष्यकारांचें पद उपलक्षणार्थ आहे, असेंच समजावें.)

(ऊर्ध्वलोकांतून वृष्टिद्वारा आलेलें जलच आम्हांला साक्षात् दिसतें. दुसरे भूत साक्षात् दिसत नाहीं. यास्तव आमच्या दृष्टीनें वरील लोकांचें जलबाहुल्य आहे, असें म्हणतां

येतें. त्याचप्रमाणें ऊर्ध्वलोकीं गमन करणाऱ्या प्राण्यांहून अधोलोकां गमन करणारे प्राणी अतिशय अधिक असतात, असें पुराणांत सांगितलें आहे. यास्तव 'बहुभिः आप्यन्ते अधोलोकाः'—म्हणजे अधोलोक पुष्कळ जीवांकडून प्राप्त केले जातात, अशा व्युत्पत्तीनें 'आप्ति' म्हणजे प्राप्ति या क्रियेमुळें अधोलोकांना 'आप' हें नांव प्राप्त झालें आहे. अधोलोकांस प्राप्त करून घेणाऱ्या जीवांचें तेथें प्राचुर्य आहे. पृथिवीतील प्राणी शीघ्र मरत असतात व अशा प्राण्यांचेंच तेथें बाहुल्य असतें. म्हणून पृथ्वीला 'मर' म्हटलें आहे. अंतरिक्षांतील किरणांचें बाहुल्य तर प्रसिद्धच आहे.)

श्रुतिः—स ईक्षतेमे नु लोका लोकपालान्नु सृजा इति
सोऽद्भ्य एव पुरुषं समुद्धृत्यामूर्च्छयत् ॥

अर्थ—'सः'—तो ईश्वर 'ईक्षत'—पुनरपि असा विचार करिता झाला 'इमे मे नु लोकाः'—हे लोक तर निष्पन्न झाले. (आतां त्यांच्या रक्षणार्थ—) 'लोकपालान् नु सृजै इति'—लोकपालांना उत्पन्न करितों, असें (त्यानें आलोचन केलें.) 'सः'—तो 'अद्भ्यः एव'—जलापासूनच—जलप्रधान पंचभूतांपासूनच 'पुरुषं'—पुरुषाकार विराट्-शरीराला 'समुद्धृत्य'—वर काढून 'अमूर्च्छयत्'—साकार—सावयव—कठिण करिता झाला.

भाष्यं—सर्वप्राणिकर्मफलोपादानाधिष्ठानभूतांश्चतुरो लोकान्सृष्ट्वा स ईश्वरः पुनरेवेक्षत। इमे नु अम्भःप्रभृतयो मया सृष्टा लोकाः परिपालयितृवर्जिता विनश्येयुः। तस्मादेषां रक्षणार्थं लोकपालाल्लोकानां पालयितृषु सृजै सृजेऽहमिति।

भाष्यार्थ—(या उपनिषदांत 'आत्मा वा०' या पहिल्या वाक्यामध्ये ज्याचा निर्देश केला आहे त्या आत्म्याच्या ज्ञानानें संसारी जीव मुक्त केला जाण्यास योग्य आहे, असें सांगावयाचें आहे. कारण असंसारी चेतनाला मोक्षाची मुळीं उपपत्तिच नाही. बद्ध नसलेल्याला मुक्त होण्याचेंहि कारण नसतें. पण तो संसार, ज्यांत तो करावयाचा ते आधारभूत लोक, संसार-उपाधिभूत लिङ्गशरीर, त्याचे अभिमानी देव, लिङ्गशरीरादिकांचें अधिष्ठान स्थूलशरीर, संसाररूप अज्ञानाया-पिपासा [क्षुधा-तृषा] इत्यादि ऊर्मी व त्या ऊर्मी हा माझा धर्म आहे, असा अभिमान बाळगणारा भोक्ता यावांचून होऊं शकत नाही. म्हणजे निरनिराळ्या शरीरांत प्रवेश करून सुख-दुःखानुभवरूप संसार या इतक्या सामग्रीवांचून होऊं शकत नाही. यास्तव त्या सर्वांची उत्पत्ति क्रमानें 'अयमावसथः' येथपर्यंत सांगण्याची इच्छा करणारा भगवान् वेद संसाराधिष्ठानभूत—आधारभूत लोकांची उत्पत्ति सांगून आतां त्या लोकांच्या पालक देवांची सृष्टि सांगण्याच्या मिश्रानें समष्टि स्थूलशरीर, समष्टि लिङ्गशरीर व त्यांचे अभिमानी देव यांची सृष्टि सांगण्यास 'स ईक्षतेमे नु०' या वाक्यानें आरंभ करितो व भाष्यकार त्याचें

व्याख्यान करितात—)=सर्व प्राण्यांच्या अनुष्ठित कर्मांचें फल व त्यांचें उपादान—त्यांचें साधन, यांच्या अधिष्ठानभूत—आधाररूप अंभःप्रभृति चार लोकांस उत्पन्न करून तो ईश्वर पुनरपि असें ईक्षण करिता झाला. मी उत्पन्न केलेले हे अंभःप्रभृति लोक परिपालकांवांचून राहिल्यास नाश पावतील. यास्तव यांच्या रक्षणामाठीं लोकपालांस—लोकांच्या पालकांस ‘अहं सृजे’—मी उत्पन्न करितों ‘इति’—असें (त्यांनां ईक्षण केलें, असा संबंध.)

भाष्यं—एवमीक्षित्वा सोऽद्भ्य एवाप्रधानेभ्य एव पंचभूतेभ्यो येभ्योऽम्भःप्रभृतीन्सृष्ट्वांस्तेज एवेत्यर्थः । पुरुषं पुरुषाकारं शिरःपाण्यादिमन्तं समुद्धृत्य अद्भ्यः समुपादाय मृत्पिण्डमिव कुलालः पृथिव्याः अमूर्छयन्मूर्छितवान्संपिंडितवान्स्वावयवसंयोजनेनेत्यर्थः ॥

भाष्यार्थ—(समष्टि लिंगशरीर व त्यावर अभिमान ठेवणाऱ्या देवता यांची उत्पत्ति विराटाच्या अवयवांपासून होणारी असल्यामुळे तिच्याकरितां विराट्सृष्टि सांगतात—)=याप्रमाणें ईक्षण करून तो जलापासूनच, ज्यांमध्ये जल प्रधान आहे अशा पंचभूतांपासूनच म्हणजे ज्यांच्यापासून अंभःप्रभृति लोकांना त्यांनां उत्पन्न केलें त्यांच्याचपासून, असा भावार्थ. पुरुषास—मस्तक, हात इत्यादिकांनीं युक्त असलेल्या पुरुषाकारास वर काढून कुंभार पृथ्वीपासून मातीचा गोळा जसा काढून घेतो, त्याप्रमाणें जलापासून पुरुषास काढून घेऊन ‘अमूर्छयत्’—साकार—सावयव करिता झाला, त्याच्या अवयवांची चांगली योजना करून घट्ट करिता झाला. (भाष्यकारांनीं वर—पृष्ठ ७२—‘अण्डमुत्पाद्याम्भःप्रभृतील्लोकानमृजत ’ या भाष्यानें लोकांच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीच ब्रह्मांडाची उत्पत्ति जरी सांगितली आहे, तरी येथें लोकपालांची उत्पत्ति सांगण्यासाठीं त्या पूर्वोक्त उत्पत्तीचाच अनुवाद केला आहे. यास्तव भाष्यावर पूर्वोत्तरविरोध हा दोष येत नाहीं.)

श्रुतिः—तमभ्यतपत्तस्याभितप्तस्य मुखं निरभिद्यत यथाण्डम् । मुखाद्वाग्वाचोऽग्निर्नासिके निरभिद्येतां नासिकाभ्यां प्राणः प्राणाद्वायुरक्षिणी निरभिद्येता मक्षीभ्यां चक्षुश्चक्षुष आदित्यः कर्णौ निरभिद्येतां कर्णाभ्यां श्रोत्रं श्रोत्राद्दिशस्त्वङ्निरभिद्यत त्वचो लोमानि लोमभ्य ओषधिवनस्पतयो हृदयं निरभिद्यत हृदयान्मनो मनसश्चंद्रमा नाभिर्निरभिद्यत नाभ्या अपानोऽपानान्मृत्युः शिभं निरभिद्यत शिभ्रादेतो रेतस आपः ॥

इत्यैतरेयोपनिषद्यात्मषट्के प्रथमः खण्डः ॥ १ ॥

अर्थ—‘तं’—त्या विराट्-पुरुषास उद्देशून ‘अभ्यतपत्’—त्यांतील छिद्रें, त्या छिद्रांतील इंद्रियें, त्यांच्या अभिमानी देवता, इत्यादिकांच्या सृष्ट्यर्थ तो परमेश्वर पर्यालोचन

करूं लागला, त्याचें पर्यालोचन हेंच तप आहे, असें उपनिषदांत सांगितलेंच आहे. 'तस्य अभितप्तस्य'—ज्याच्याविषयी सर्वप्रकारें पर्यालोचन केलें आहे अशा त्या विराट् पिंडाचें 'मुखं'—मुख हें छिद्र 'निरभिद्यत'—झालें, मुखाच्छिद्र विदारित झालें, उत्पन्न झालें. तें कसें झालें, हें सुचविण्यासाठीं 'यथा अण्डं'—असा दृष्टान्त दिल्या आहे. म्हणजे पक्षी, सर्प इत्यादिकांचें परिपक्व झालेलें अंडें जसें आपोआप उकलतें त्याप्रमाणें तें मुखाच्छिद्र झालें. 'मुखात् वाक्'—त्या मुखाच्छिद्रापासून वाक् हें इंद्रिय निष्पन्न झालें. 'वाचः अग्निः'—वाक्पासून अग्निदेवता उत्पन्न झाली, त्याचप्रमाणें 'नासिके'—नाकाचीं दोन छिद्रे 'निरभिद्येतां'—फुटलीं. 'नासिकाभ्यां'—त्या नाकाच्या छिद्रापासून 'प्राणः'—प्राणेंद्रिय व 'प्राणात्'—प्राणापासून 'वायुः'—वायु देवता झाली. 'अक्षिणी निरभिद्येतां'—नेत्रांचीं छिद्रे झालीं. 'अक्षीभ्यां'—त्या दोन नेत्रांपासून 'चक्षुः'—चक्षुरिन्द्रिय व 'चक्षुषः'—चक्षूपासून 'आदित्यः'—सूर्य उत्पन्न झाला. 'कर्णौ'—कानांचीं छिद्रे, 'निरभिद्येतां'—झालीं. 'कर्णाभ्यां'—दोन्ही कर्णांपासून 'श्रोत्रं'—श्रोत्रेंद्रिय व 'श्रोत्रात् दिशः'—श्रोत्रापासून दिशा झाल्या. 'त्वक् निरभिद्यत'—त्वक् इंद्रिय निष्पन्न झालें. 'त्वचो लोमानि'—त्वचेपासून लोम उत्पन्न झाले. येथें लोमशब्दानें लोमाधारभूत व त्वचेत असणारे स्पर्शनेन्द्रिय ध्यावें. 'लोमभ्यः ओषधिवनस्पतयः'—स्पर्शनेन्द्रियापासून औषधी व वनस्पती झाल्या. 'हृदयं निरभिद्यत'—हृदय निर्माण झालें. 'हृदयात् मनः'—हृदयापासून मन झालें. 'मनसः चन्द्रमाः'—मनापासून चन्द्रमा झाला. 'नाभिः निरभिद्यत'—नाभि हें छिद्र झालें. 'नाभ्या अपानः'—नाभीपासून अपान झाला. 'अपानात् मृत्युः'—अपानापासून मृत्यु झाला. 'शिश्रं निरभिद्यत'—शिश्र हें छिद्र झालें. 'शिशात्'—त्या छिद्रापासून 'रेतः'—गुह्येंद्रिय झालें आणि 'रेतसः'—गुह्येंद्रियापासून 'आप' झालें. (१)

भाष्यं—तं पिंडं पुरुषविधमुद्दिश्याभ्यतपत् । तदभिध्यानं संकल्पं कृतवानित्यर्थः । 'यस्य ज्ञानमयं तपः' इत्यादिश्रुतेः । तस्याभितप्तस्येश्वरसंकल्पेन तपसाभितप्तस्य पिंडस्य मुखं निरभिद्यत मुखाकारं सुषिरमजायत । यथा पक्षिणोऽण्डं निर्भिद्यत एवम् । तस्मान्निर्भिन्नान्मुखाद्वाकरणाभिन्द्रियं निरवर्तत तदधिष्ठाताग्निस्ततो वाचो लोकपालः । तथा नासिके निरभिद्येताम् । नासिकाभ्यां प्राणः । प्राणाद्वायुः । इति सर्वत्राधिष्ठानं करणं देवता च त्रयं क्रमेण निर्मिन्नमिति । अक्षिणी कर्णौ त्वक् । हृदयमन्तःकरणाधिष्ठानं मनोऽन्तःकरणं । नाभिः सर्वप्राणबन्धनस्थानम् । तस्मादपानसंयुक्त्वादपान इति पार्थिव-द्रियमुच्यते । तस्याधिष्ठात्री देवता मृत्युः । यथाऽन्यत्र । तथा शिश्रं निरभिद्यत प्रजननेन्द्रियस्थानमिन्द्रियं रेतो रेतोविसर्गार्थत्वात्सह रेतसोच्यते रेतस आप इति ॥

भाष्यार्थ—(याप्रमाणें विराटाची उत्पत्ति सांगून त्याच्या अवयवांपासून लोक-
 पांलांची उत्पत्ति 'तमभ्यतपत्तस्याभितप्तस्य०' या श्रुतिवचनाच्या व्याख्यानानें सांग-
 तात-)= 'तं पुरुषविधं पिण्डं उद्दिश्य'-त्या पुरुषाकार पिंडाला उद्देशून 'अभ्यतपत्-
 त्सद्भिध्यानं संकल्पं कृतवानित्यर्थः'-अभ्यतप, त्याविषयीं चिंतन, संकल्प करिता
 झाला, असा भावार्थ. (अभ्यतपत्-यांतील तपःशब्दानें अभिध्यान-चिंतननांवाचें
 ज्ञान सांगितलें आहे. कृच्छ्र-चांद्रायणादि शरीरसंतापक तप नव्हे. याविषयीं श्रुतीचें
 प्रमाण देतात-)= ज्यांचें तप ज्ञानमय आहे (ज्ञानच आहे, कृच्छ्रादि नव्हे) अशा
 अर्थीची श्रुति आहे. त्या अभितप्त म्हणजे ईश्वराच्या संकल्परूप तपानें संकल्पिलेल्या
 पिंडाला तोंड फुटलें, मुखाच्या आकाराचें छिद्र झालें. म्हणजे ज्याप्रमाणें पक्ष्याचें अंडें
 आपोआप उकलतें, त्याप्रमाणें (त्या पुरुषाकार पिंडाला तोंड झालें.) त्या फुटलेल्या
 मुखापासून वाक्-इंद्रिय झालें. त्या इंद्रियापासून लोकपाल अग्नि वाणीचा अधिष्ठाता
 झाला. [षागादि सर्व इंद्रियें अपंचीकृत भूतांचीं कायें जरी असलीं व मुखादि गोल-
 कांचीं तीं कायें नसलीं तरी मुखादि आश्रयांमध्ये-मुखादि स्थानांमध्ये त्यांची अभि-
 व्यक्ती होत असल्यामुळें-तीं व्यक्त होत असल्यामुळें येथें 'मुखात् वाक्' इत्यादि म्हटलें
 आहे-]= त्याचप्रमाणें नासिकाछिद्रें फुटलीं-नाकांचीं दोन भोकें झालीं. नासिकाछिद्रां-
 पासून प्राण झाला. (येथें प्राणशब्दानें प्राणवृत्तिसहित घ्राणेंद्रिय ध्यावें.) प्राणापासून
 वायु झाला. आतां यापुढें 'अक्षिणी निरभिद्येतां' इत्यादि श्रुतिवाक्यांत सर्वत्र अधि-
 ष्ठान, इंद्रिय व देवता अशीं तीन क्रमानें झालीं, असें समजावें. (अधिष्ठान म्हणजे
 गोलक.) दोन नेत्रगोलक, दोन कर्णगोलक व त्वक्-गोलक उत्पन्न झालें. (त्यांपासून
 क्रमानें चक्षुरिंद्रिय, श्रोत्रेंद्रिय व लोम-लोमांसह नियमानें असणारें स्पर्शनेंद्रिय, हीं
 उत्पन्न झालीं. त्या इंद्रियांपासून आदित्य, दिशा व ओषधि-वनस्पति, या देवता
 झाल्या. ओषधिवनस्पति या शब्दानें त्याची वायु ही अधिदेवता लक्षित होते. आतां
 'चित्तं तु चेतो हृदयं,' 'हृदयं च अहृदयं च' इत्यादि वचनांमध्ये हृदय
 हा शब्द अंतःकरण या अर्थीं योजिला आहे व तो त्याच अर्थीं रूढ आहे. यास्तव
 श्रुतींत 'हृदयान्मनः'-असें म्हणून मनःशब्दानेंहि तेंच सांगणें योग्य नव्हे. कारण
 त्यावर पुनरुक्तता दोष येतो, असें कोणाला वाटेल म्हणून आचार्य म्हणतात-)
 = 'हृदयं' या शब्दानें अंतःकरणाचें अधिष्ठान व 'मनः' या शब्दानें अंतःकरण
 ध्यावें. [म्ह० हृदयशब्दानें अन्तःकरणाचें अधिष्ठान हृदयकमल सांगितलें आहे.]
 = नाभि म्हणजे सर्व प्राणांच्या बंधनाचें स्थान. (गुदेचें मूल, असा अर्थ) त्या नाभी-
 (स्पर्शनाअपान झाला.) अपानाशीं संयुक्त झालेलें असल्यामुळें येथें 'अपान' या

शब्दाने 'पायु' हे इंद्रिय सांगितले आहे. त्याची अधिष्ठात्री देवता मृत्यु आहे. (अहोपण, श्रुतीतील 'शिश्रं निरभिद्यत' या पर्यायांत शिश्र व रेत यांचीच उत्पत्ति सांगितल्यास स्त्रीयोनि, शोणित इत्यादिकांची उत्पत्ति सांगितली नाही, असें होईल, अशी आशंका येऊन शिश्रशब्दाने उपस्थेन्द्रियाचें स्थान लक्षित होतें, रेत या शब्दाने याचा त्याग करण्यास उपयोगी असलेलें उपस्थेन्द्रिय लक्षित होतें व 'अप' या शब्दाने अप्उपलक्षित पंचभूतें ही ज्याची उपाधि आहे तो प्रजापति सांगितला जातो, असें सांगतात—) = ज्याप्रमाणें पूर्वीच्या इतर पर्यायांमध्ये स्थान, इंद्रिय व देवता अशा तिघांचा निर्देश केला आहे, त्याप्रमाणें येथेहि 'शिश्रं—प्रजननेन्द्रियस्थानं निरभिद्यत'—शिश्र प्रजननेन्द्रियाचें स्थान—गोलक उत्पन्न झालें. 'रेतः इति इन्द्रियं उच्यते'—रेत या शब्दाने इन्द्रिय सांगितलें जातें. कारण तें इंद्रिय रेत्याच्या उत्सर्गाकरितां आहे. 'रेतसा सह (संबद्धं)'—रेताशीं संबद्ध आहे. (म्हणून लक्षणा संभवते.) 'रेतसः आपः इति'—रेतापासून म्हणजे उपस्थेन्द्रियापासून आप—प्रजापति झाला.

इति श्रीशंकराचार्यकृत ऐतरेयोपनिषद्भाष्याच्या प्रथम खंडाचा विष्णुशर्मकृत सविवरण अर्थ समाप्त झाला.

श्रुतिः—ता एता देवता सृष्टा अस्मिन् महत्यर्णवे प्रापतंस्त्वमशनापिपासाभ्यामन्ववार्जत् ॥ ता एनमब्रुवन्नायतनं नः प्रजानीहि । यस्मिन् प्रतिष्ठिता अन्नमदामेति ॥ ताभ्यो गामानयत्ता अब्रुवन्न वै नोऽयमलमिति ॥ ताभ्योऽश्वमानयत्ता अब्रुवन्न वै नोऽयमलमिति ॥ ताभ्यः पुरुषमानयत्ता अब्रुवन् सुकृतं बतेति । पुरुषो वाव सुकृतम् ॥ ता अब्रवीद्यथायतनं प्रविशतेति ॥

अर्थ—ताः एताः देवताः सृष्टाः '—त्या ह्या इंद्रियाभिमानिनी देवता उत्पन्न झाल्या भसतां 'अस्मिन् महति अर्णवे'—वर सांगितलेल्या विराड्देहरूपी मोठ्या—अति विस्तृत समुद्रांत [विराड्देहांत] 'प्रापतन्'—पडल्या. तेहां परमेश्वरानें 'तं'—सर्व इंद्रियें व त्यांच्या देवता यांच्या अधिष्ठानभूत अशा त्या विराड्देहास 'अशनापिपासाभ्यां'—क्षुधा व पिपासा (तहान) यांच्या योगानें 'अन्ववार्जत्'—संयुक्त केलें. (आतां ही श्रुति अक्षपदेहांची उत्पत्ति सांगते—) = 'ताः'—विराड्देहांत पडलेल्या इंद्रियाभिमानिनी देवता 'एनं'—त्या सृष्ट्या परमेश्वरास 'अब्रुवन्'—म्हणाऱ्या. हे परमेश्वरा ! हा विराड्देह आमच्या भोगास योग्य नाही. कारण तो फारच विस्तृत आहे. यास्तव त्याला नखशिखांत व्यापून आम्ही त्यांत प्रतिष्ठित होण्यास

असमर्थ आहों. त्याचप्रमाणे या एवढ्या देहाला पुरेल इतकें अन्न संपादन करण्यासहि आम्ही असमर्थ आहों. यास्तव 'यस्मिन् प्रतिष्ठिताः (सत्यः) अन्नं अदाम्'-ज्या अल्पदेहांत प्रतिष्ठित होऊन आम्ही अन्न खावूं शकूं [म्हणजे त्या अल्पदेहास पुरेल इतकें अन्न खाण्यास समर्थ होऊं] असें 'आयतनं नः प्रजानीहि'-शरीर (स्थान) आम्हांकरितां संपादन कर. (असें स्थान कोणतें याचा विचार कर.) 'इति'-असें त्या बोलल्या. तेव्हां परमेश्वर 'ताभ्यः०'-स्या देवतांच्या भोगाकरितां 'गां आनयत्'-गायीचा देह आणिता झाला. 'ताः अभ्रुवन्'-तेव्हां त्या देवता म्हणाल्या, 'न वै नः अयं अलं'-'नः'-आम्हांला जसा पाहिजे तसा हा नाही. (या शरीराला बरचे दांत नाहीत. यास्तव त्याला दूर्वादि मुळें उपटतां येणें शक्य नाही. तस्मात् त्या विराड्देहाप्रमाणें हाहि गायीचा देह राहूं दे. ज्याला दोन्ही बाजूस दांत आहेत, असा दुसराच देह निर्माण कर,)= 'इति'-असें बोलल्या. त्यानंतर परमेश्वर 'ताभ्यः'-त्यांच्याकरितां 'अन्नं आनयत्'-अन्न आणिता झाला. पण 'ताः अभ्रुवन्'-स्या म्हणाल्या 'न वै नः अयं अलं इति'-हा अन्नदेहहि विवेकज्ञानशून्य असल्यामुळें आम्हांला पुरेसा नाही. तेव्हां परमेश्वर 'ताभ्यः'-स्यांच्यासाठीं 'पुरुषं आनयत्'-विवेकसंपन्न पुरुषदेह आणिता झाला. 'ताः अभ्रुवन्'-तेव्हां तेवढ्यानें संतुष्ट झालेल्या त्या देवता म्हणाल्या, 'सुकृतं बत'-अहाहा ! परमेश्वरानें हें फार चांगलें केलें, येथें 'बत' या आश्चर्यवाचकशब्दानें आपला संतोष सुचविणाऱ्या त्या 'सुकृत'-चांगलें केलें 'इति'-असें बोलल्या. यास्तव 'पुरुषः वाव सुकृतं'-मनुष्यदेहच 'सुकृतं' या संतोषद्योतक शब्दानें सांगतां येण्यासारखा आहे. (याविषयी याच अरण्यकांत मार्गे 'मनुष्य देहांतच आत्मा अधिक प्रगट झाला आहे. कारण तो प्रज्ञानानें अतिशय संपन्न आहे. तो आपल्याला कळलेलें बोलूं शकतो. कालची गोष्ट त्याला आज आठवते. त्याला प्रकाश व अप्रकाश यांचें ज्ञान असतें. तो या मर्त्य शरीराच्या योगानें अमृताच्या [अमरणाच्या] प्राप्तीची इच्छा करितो, इत्यादि योग्यतेनें तो संपन्न आहे 'असें म्हटलें आहे. आतां ईश्वरानें निर्माण केलेल्या भोग्योभ्य शरीरांत त्या देवतांच्या प्रवेश व्हावा म्हणून श्रुति ईश्वराची प्रेरणा दाखविते-)

॥तो ईश्वर 'ताः यथायतनं प्रविशत इति अभ्रवीत्'-स्या देवतांना 'अहो देवतांनो आपापल्या यथोचित आयतनांत [शरीरांत, स्थानांत] प्रवेश करा,' असें बोलला. [म्हणजे विराड्देहाच्या ज्या छिद्रांत जें इंद्रिय उत्पन्न झालें व त्यांत जी देवता उत्पन्न झाली, त्यांच्याच अनुरोधानें, त्यांच्या स्थानादिकांचें उलंघन न करिता प्रवेश करा, अशी आज्ञा ईश्वरानें केली.]

भाष्य—ता एता अग्न्यादयो देवता लोकपालत्वेन संकल्प्य सृष्टा ईश्वरे-
स्मिन्संसारणवे संसारसमुद्रे महत्यविद्याकामकर्मप्रभवदुःखोदके तीव्ररोग-
जरामृत्युमहाप्राहेऽनादावनन्तेऽपारे निरालम्बे विषयेन्द्रियजनितमुखलव-
णविश्रामे पंचेन्द्रियार्थतृणमारुतविक्षोभोत्थितानर्थशतमहोर्मौ महारौरवाद्य-
कनिरयगतहाहेत्यादिकूजिताक्रोशनोद्भूतमहारवे सत्यार्जवदानदयाहिंसाशम-
त्सधृत्याद्यात्मगुणपाथेयपूर्णज्ञानोद्भुपे सत्संगसर्वत्यागमार्गे मोक्षतीरे एतस्मिन्म-
हत्यर्णवे प्रापतन्पतितवत्यः ॥

भाष्यार्थ—(येणंप्रमाणे वर—प्रथम खंडांत समष्टि इंद्रियांची व त्यांच्या अभि-
मानिनी देवतांची उत्पत्ति. सांगून आतां या दुसऱ्या खंडांत त्या देवतांच्या भोगाला
गोच्य अशा अल्प व्यष्टि देहांची उत्पत्ति व भोगाकरितां त्यांत देवतांचा व्यष्टिरूपानें
प्रवेश, हे सांगण्याची इच्छा करणारा वेद प्रथम त्याच्या उपोद्घातरूपानें क्षुधा व
तृषा यांची सृष्टि सांगतो. भाष्यकार 'ता एता देवता सृष्टा अस्मिन्महत्यर्णवे प्रापतन्।'
या पहिल्या वाक्याचें व्याख्यान आरंभितात—)=ईश्वरानें लोकपालत्वानें—लोकपाल-
त्वावनें संकल्प करून उत्पन्न केलेल्या त्या ह्या अग्नि, वायु इत्यादि देवता या मोठ्या
संसारणांवांत—संसारसागरांत पडल्या. (असा अन्वय. देवतांनीं स्वरूपाज्ञानपूर्वक ब्रह्मांड-
रूप संसारांत आसक्त होणें, संसार हेंच सर्वस्व आहे, शरीरादि पदार्थच मी आहे
इत्यादि अभिमान धरल्यामुळें बद्ध होणें, हेंच संसारणांवांत पतन आहे. तें अज्ञानाया-
दिकांच्या उत्पत्तीच्या उपयोगी आहे. यास्तव या मोठ्या सागरांत त्या देवता पडल्या,
इत्यादि म्हटलें आहे. भाष्यांतील सर्व सप्तम्यन्त पदें सागराचीं विशेषणें आहेत.
संसारचें समुद्राशीं सादृश्य दाखविण्यासाठीं तीं योजिलेलीं आहेत—)= 'अविद्याकाम-
कर्मप्रभवदुःखोदके'—अविद्या म्हणजे आत्म्याचें विपरीत भान, तिच्यामुळें होणारी विष-
येच्छा व विषयेच्छेमुळें होणारें कर्म, यांच्या योगानें उत्पन्न होणारें दुःख, हेंच त्या
संसारसागरांतील उदक आहे. (जलांत मोठ्या दुःखानेंच, संकटानेंच प्रवेश करवा
लागतो. दुःखांतहि कोणी स्वेच्छेनें पडत नाही. या साम्यामुळें दुःखाला उदक म्हटलें
आहे.)= 'तीव्ररोगजरामृत्युमहाप्राहे'—ज्या सागरांत तीव्र रोग, जरा, मृत्यु, हेच मोठ-
मोठे प्राह [मकर, सुसरी] आहेत. 'अनादौ'—जो नित्य, 'अनन्ते'—तत्त्वज्ञानावांचून
विनाश पावत नसल्यामुळें अनन्त—अंतरहित, अज्ञाना पुढचा अवधिच नसतो, म्हणून
'अपार' व विश्रांतीचें चांगलें स्थान नसल्यामुळें, जो 'निरालम्ब' आहे; (पण त्यांत
विश्रांतीचें चांगलें स्थान जरी नसलें तरी त्याचा आभास आहे, असें भाष्यकार म्हण-
तात—)= विषय व इंद्रियें यांच्या संयोगापासून उत्पन्न झालेला सुखाचा लेश (अंश)

हैच ज्यांत क्षणिक विश्रांतीचें स्थान आहे, पांच इंद्रियांचे अर्थ म्हणजे शब्दादि विषय, त्यांविषयींची तृष्णा हाच वायु, त्याच्या योगानें होणारा जो विक्षोभ, त्या विक्षोभापासून उद्भवलेले शोकडों अनर्थ—विषयसंपादनादिकांच्या योगानें होणारे क्लेश, ह्याच ज्यांत महा ऊर्मी आहेत; ज्यांत महारौरवादि अनेक नरक असून त्यांतील जीवांचें ‘हाय हाय’ इत्यादि कूजित व आक्रोश यांच्या योगानें ज्यांत मोठे ध्वनि होत आहेत; (गर्भवास, गर्भाशयांतून बाहेर येणें, बाल्य, तारुण्य, जरा, मरण इत्यादि अवस्था दुःखद आहेत, त्यामुळें तेच अनेक निरय असून त्यांतील प्राण्यांचे ‘हाय हाय’ असे सूक्ष्म व मोठे ध्वनी, यांच्या योगानें ज्या संसारार्णवांत मोठा शब्द होत असतो अशा महासागरांत देवता पडल्या. ‘अहोपण, संसारसागर जर अशा प्रकारचा आहे तर त्याचें उल्लंघन कोणालाहि केव्हांहि करितां येणें शक्य नाहीं. यास्तव मोक्षशास्त्र व्यर्थ होतें,’ अशी आशंका घेऊन ‘अविवेक्याविषयीं जरी हें खरें असलें तरी विवेकी पुरुषांना त्यांतून तरून जाण्यास उपाय आहे,’ असें ‘सत्यार्जवदान०’ इत्यादि विशेषणानें सांगितलें आहे—)=सत्य, सरळपणा, दान, दया, अहिंसा, शम, दम, संतोष इत्यादि आत्मगुण, याच पाथेयानें भरलेली ज्ञानरूपी नौका ज्यांत आहे, सत्संग व सर्वत्याग हेच ज्ञाननौकेचे दोन मार्ग ज्यांत आहेत, व मोक्ष हैच ज्याचें तीर आहे, अशा या महासागरांत त्या देवता पडल्या. (पाथेय म्हणजे प्रवासांत असतांना मार्गांत खाण्याकरितां घेतलेले पदार्थ, सत्संग म्हणजे गुरुप्राप्ति व सर्वत्याग म्हणजे संन्यास. मोक्ष झाला असतां पुनः संसारसागराचा स्पर्श होत नाहीं, म्हणून तोच ज्यांत तीरासारखा आहे, अशा या प्रत्यक्षसिद्ध महासागरांत त्या देवता पडल्या. म्हणजे आत्मस्वरूपास विसरून संसारांत ‘हा मी’ अशा अभिमानानें आसक्त झाल्या.)

भाष्यं—तस्मात् अग्न्यादिदेवताप्ययलक्षणापि या गतिर्व्याख्याता ज्ञान-कर्मसमुच्चयानुष्ठानफलभूता सापि नालं संसारदुःखोपशमनाय इत्ययं विवक्षितोऽर्थोऽत्र । यत एवं तस्मादेवं विदित्वा परं ब्रह्म आत्मात्मनः सर्वभूतानां च यो बक्ष्यमाणविशेषणः प्रकृतश्च जगदुत्पत्तिस्थितिसंहारहेतुत्वेन । स सर्व-संसारदुःखोपशमनाय वेदितव्यः ॥ तस्मात् “एष पन्था एतत्कर्मेतद्ब्रह्मतत्-सत्यं” यदेतत्परब्रह्मात्मज्ञानं “नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय” इति मंत्रवर्णात् ॥

भाष्यार्थ—(अहोपण, संसारसागरांत पडणें, पुढें सांगितलेल्या अज्ञानाया, पिपासा यांनीं युक्त होणें, इत्यादि सर्व बंध त्यावर अभिमान ठेवणाऱ्या म्हणजे ‘मी संसारी, अज्ञानाया-पिपासावान् आहे,’ इत्यादि अभिमान बाळगणाऱ्या जीवाचा आहे, असें म्हणणेंच योग्य आहे. तो बंध देवतांचा आहे असें म्हणणें योग्य नव्हे. पण ‘देवतां-

चाहि त्यावर अभिमान असतो, म्हणून तसें-त्या मोठ्या सागरांत पडल्या-असें म्हटलें आहे, 'म्हणून म्हणाल तर तेंहि बरोबर नाहीं. कारण मुख्यत्वेकरून अभिमान ठेवणाऱ्या जीवाला सोडून सामान्यतः त्यावर अभिमान ठेवणाऱ्या देवतांविषयी तसें म्हणणें, यांत कोणता मोठा अभिप्राय आहे तें सांगितलें पाहिजे, असें कोणी म्हणेल म्हणून श्रीशंकराचार्य म्हणतात-)=ज्याअर्थी संसारसागरांत पडणें हा त्यांचा धर्म आहे, त्याअर्थी अग्नि, वायु इत्यादि देवतांच्या स्वरूपांत लय पावणें, हें जिचें लक्षण आहे अशीहि जी उपासना व कर्म त्यांचें समुच्चयानें अनुष्ठान केल्यामुळें फलरूपानें प्राप्ति होणारी गति पूर्वी सांगितली आहे, तीहि संसारदुःखाच्या उपशमास-त्याचें शमन-शांति-नाश करण्यास समर्थ नाहीं, हा येथें विवक्षित-सांगावयास इच्छिलेला-अर्थ आहे. (पण अशा प्रकारची विवक्षा असण्याचें तरी प्रयोजन काय, तें सांगतात-)=ज्याअर्थी असें आहे त्याअर्थी असें जाणून [देवतांमध्ये लय पावणें, ही गति संसारदुःखाची शांति करण्यास समर्थ नाहीं, असें जाणून] आपला व इतर सर्वभूतांचा आत्मा कीं, जो 'आत्मा वा इदमग्र आसीत्' येथून जगाची उत्पत्ति, स्थिति व लय यांचा हेतु या रूपानें प्रकृत आहे, व ज्याला आणखी दुसरी विशेषणें पुढें दिली आहेत तो आत्मा परब्रह्म-सर्वव्यापी आहे, असें सर्वसंसारदुःखाच्या उपशमासाठीं जाणण्यास योग्य आहे.

(अहोपण, 'एष पन्था एतत्कर्मैतद्ब्रह्मैतत्सत्यं' म्हणजे हाच मार्ग आहे, हेंच कर्म आहे, हेंच ब्रह्म आहे व हेंच सत्य आहे, इत्यादि वर्णन करावयास आरंभ करून 'उक्त्यमुक्तं०' इत्यादि वाक्यानें कर्मसंबंधी सगुण ब्रह्मात्मज्ञानाचेंच विधान केलेलें असल्यामुळें त्यालाच मोक्षसाधनत्व आहे. 'आत्मा वा इदं०' या वाक्यानें येथें सांगितलेल्या केवल निरुपाधिक आत्म्याच्या नुस्त्या ज्ञानाला-साक्षात्काराला मोक्षसाधनत्व नाहीं. म्हणजे निर्विशेष आत्म्याचें नुसतें ज्ञान हेंच कांहीं मोक्षाचें साधन नव्हे, तर कर्मसंबंधी सगुण ब्रह्माचें ज्ञान हें मोक्षाचें साधन आहे, अशी शंका घेऊन भाष्यकार-'एष पन्थाः०' इत्यादि वाक्यानें ब्रह्मात्मसाक्षात्कारच सांगितलेला आहे; कर्मसमुच्चित ज्ञान कांहीं सांगितलेलें नाहीं; कारण त्या कर्मसमुच्चित ज्ञानाला संसारहेतुत्व आहे, असा वर सांगितलेल्या फलविषयक वाक्यावरून निश्चय होतो आणि त्यामुळेंच त्याला सत्यत्व नाहीं, असें सांगतात-)=ज्याअर्थी कर्मसहित प्राणोपासनेला संसारफलत्व आहे त्याअर्थी जें हें 'परब्रह्मच आत्मा आहे,' अशा प्रकारचें ज्ञान तोच हा मार्ग, तेंच कर्म, तेंच ब्रह्म व तेंच सत्य आहे. (प्राणोपासनेचें संसार हेंच फल मिळणेंहि असल्यामुळें 'एष पन्थाः०' इत्यादि वाक्यानें हें जें परब्रह्मात्मविज्ञान तेंच सांगितलें आहे; 'तमेव विदित्वातिमृत्युमेति नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाथ ।' म्हणजे त्यालाच जाणून पुरुष

अतिमृत्युस प्राप्त होतो; म्हणजे मृत्यूचें उलंघन करून जातो. त्या गतीस प्राप्त होण्याकरितां अन्य मार्ग नाही. या वाक्यानेंहि केवळ आत्मविज्ञानावांचून इतर मार्गाचा निषेध केलेला आहे; त्यामुळेहि वर सांगितलेलें ज्ञानच ब्रह्म होण्याचा मार्ग आहे, असें सांगतात—)=ब्रह्मरूप होण्यास अन्य मार्ग नाही, असा मंत्रवर्ण आहे, (अशी मंत्राक्षरे आहेत. येथें ‘एष पन्थाः०’ असा ब्रह्मज्ञानाचा उपक्रम करून मध्ये प्राणाची उपासना सांगितली आहे. यास्तव प्राणाच्या उपासनेनें चित्ताचें ऐकान्य झालें असतां व त्याच्या फलाविषयीं वैराग्य आलें असतां ‘एष पन्थाः०’ इत्यादि वाक्यानें आरंभिलेलें मुख्य ज्ञान सांगतां येणें शक्य आहे. श्रुतीनेंहि याच अभिप्रायानें मध्ये प्राणोपासना सांगितली आहे. या वाक्याच्या व्याख्यानाने वेळीं कर्ममार्गाहि जरी ‘पन्थाः०’ या शब्दाचा अर्थ म्हणून सांगितलेला आहे, तरी तो ज्ञानमार्गाचा उपाय म्हणून सांगितला आहे, प्रधानतः—मुख्यतः तो सांगितलेला नाही. तो ब्रह्मात्मभावाचा मुख्य उपाय आहे, अशा दृष्टीनें त्याचा उपदेश केलेला नाही, असा याचा भावार्थ.)

भाष्यं—तं स्थानकरणदेवतोत्पत्तिबीजभूतं पुरुषं प्रथमोत्पादितं पिंडमात्मानमशनायापिपासाभ्यामन्ववार्जदनुगमितवान्संयोजितवानित्यर्थः । तस्य कारणभूतस्याशनायादिदोषवत्त्वात्कार्यभूतानामपि देवतानामशनायादिमत्त्वम् । तास्ततोऽशनायापिपासाभ्यां पीड्यमाना एनं पितामहं स्रष्टारमब्रुवन्नुक्तवत्यः । आयतनमधिष्ठानं नोऽस्मभ्यं प्रजानीहि विधत्स्व । यस्मिन्नायतने प्रतिष्ठिताः समर्थाः सत्योऽन्नमदाम भक्षयाम इति ॥

भाष्यार्थ—(‘तमशनापिपासाभ्यामन्ववार्जताः०’ या श्रुतिवाक्याचें व्याख्यान—)=स्थान (अधिष्ठान, गोलक), करण व देवता यांच्या उत्पत्तीचें बीज असलेल्या त्या पुरुषाकार प्रथम उत्पन्न केलेल्या पिंडास म्हणजे आपल्यालाच अशनाया व पिपासा यांनीं ‘अन्ववार्जत’—अनुगत करिता झाला, संयुक्त करिता झाला, असा याचा भावार्थ. (अहोपण, अशनायादिकांचा योग जर पिंडाशी आहे तर देवतांना तद्वत्त्व म्हणजे अशनायादिकांनीं युक्तत्व कसें, कीं ज्यामुळे त्यांनीं अन्नभक्षणार्थ आयतनाविषयीं केलेला प्रश्न उपपन्न होईल? अशी आशंका कोणी घेईल म्हणून सांगतात—)=त्या कारणभूत पिंडाला अशनायादि दोषवत्त्व असल्यामुळे त्याच्या कार्यभूत देवतांनाहि अशनायादिमत्त्व आहे. (कारण पिंड अशनायादिमान् असल्यामुळे कार्यभूत देवताहि तशाच होतात.) =अनंतर क्षुधा व तृषा यांच्या योगानें पीडल्या जाणाऱ्या त्या देवता या उत्पादक पितामहाला—आपला म्हणजे देवतांचा जो जनक पिंड त्याच्या जनकाला म्हणाऱ्या

“आम्हासाठी शरीर निर्माण कर” (अहोपण, विराड्देहामध्ये त्यांचे आयतन—स्थान आहे. मग त्याकरिता पुनः प्रार्थना करण्याचे कारण काय? अशी आश्चर्याने वेऊन ‘तें अतिशय मोठे असल्यामुळे त्या सर्वाला व्यापून त्यांत राहण्यास आम्ही असमर्थ आहो, त्याचप्रमाणे त्या देहाला पुरेल इतके अन्न निर्माण करण्यासहि आम्ही असमर्थ आहो. यास्तव आम्हांला योग्य अशा व्यष्टिदेहास निर्माण कर,’ असे त्या म्हणाल्या, असे सांगतात—)=ज्या आयतनांत प्रतिष्ठित—समर्थ होत्या त्या आम्ही अन्न प्रक्षेप करू. (यद्यपि आमच्या व्यष्टिशरीरावांचूनहि देवता चरु-पुशेडाशादि हवींचे प्रक्षेप करितात तरी तेहि हविर्भक्षण व्यष्टि देवतादेहावांचून होत नाही असा याचा अभिप्राय आहे.)

भाष्यं—एवमुक्त ईश्वरस्ताभ्यो देवताभ्यो गां गवाकृतिविशिष्टं पिण्डं ताभ्य एवाद्भ्यः पूर्ववत्पिण्डं समुद्धृत्य मूर्छयित्वानयदार्शितवान् । ताः पुनर्गवाकृतिं द्रष्टुवान्बुवन् । न वै नोऽस्मदर्थमधिष्ठानायान्नमत्तुमयं पिंडोऽलं न वै । अलं पर्याप्तोऽस्तु न योग्य इत्यर्थः ॥ गवि प्रत्याख्याते ताभ्योऽश्वमानयत्ता अभुवन्न वै नोऽयमलमिति पूर्ववत् ॥

भाष्यार्थ—(‘ताभ्यो गामानयत्० ’ या श्रुतीचे व्याख्यान करितात—)=त्या देवतांकडून असे बोलला गेलेला ईश्वर त्या देवतांस, पूर्वीप्रमाणे त्यांच आप्तत्वापासून—जलप्रधान पंचभूतांपासून गायीच्या आकृतीने विशिष्ट असलेल्या पिंडास—देहास चांगल्या रीतीने उद्धृत करून (अवयवांच्या परस्पर संयोजनेने, त्या देहाच्या सर्व अवयवांचा परस्पर निकट संयोग करून), ‘आनयत्’—आणून दाखविला झाला. पण त्या देवता गाईच्या आकृतीस पाहून म्हणाल्या “हा पिंड आमच्यासाठी अधिष्ठान होण्यास—अन्न खाण्याचे स्थान होण्यास पुरेसा नाही.” अलं म्हणजे पर्याप्त, पुरेसा. (गाईच्या शरीराला वरचे दांत नसल्यामुळे त्या शरीराने दूर्वादि मूळांना उपटता येणार नाही, हें वैगुण्य देवतांनी त्यांत पाहिलें. मनुष्यशरीरांत खालचे व वरचे असे दोन्ही बाजूचे दांत असून शिवाय हात हें एक मूळादिकांना उपटवयाचे अधिक साधन आहे.)=यास्तव गाईचा देह सर्व अन्न खाण्यास योग्य नाही, असा भावार्थ.

(तेव्हा ईश्वराने त्यांना पूर्वीप्रमाणेच कृति करून घोड्याचे शरीर आणून दाखविलें. त्याला दोन्ही बाजूचे दांत असल्यामुळे त्यांत पूर्वेकट दोष नव्हता, पण त्यालाहि विवेकज्ञान नसल्यामुळे तें शरीरहि अयोग्य आहे, असे जाणून देवतांनी त्याचाहि निषेध केला, असे सांगतात—)=गाईचा निषेध केला असता त्यांना घोडा आणून दाखविला. पण देवतांनी पूर्वीप्रमाणेच हेंहि स्थान योग्य नाही, असे म्हटलें.

भाष्यं—सर्वप्रत्याख्याने ताभ्यः पुरुषमानयस्स्वयोनिभूतम् । ताः स्वयोनिं पुरुषं दृष्ट्वा अखिन्नाः सत्यः सुकृतं शोभनं कृतमिदमधिष्ठानं बतैत्यनुवन् । तस्मात्पुरुषो वाव पुरुष एव सुकृतं सर्वपुण्यकर्महेतुत्वात् । स्वयं वा स्वेनैवात्मना स्वमायाभिः कृतत्वात्सुकृतमित्युच्यते । ता देवता ईश्वरोऽब्रवीदिष्टमासा-मिदमधिष्ठानमिति मत्वा । सर्वे हि स्वयोनिषु रमन्ते । अतो यथायतनं यस्य यद्वदनादिक्रियायोग्यमायतनं तत्प्रविशतेति ॥

भाष्यार्थ—(वरील गाय व घोडा यांचें ग्रहण इतर सर्व तिर्यक् देहांचें उपलक्षक आहे, असें समजून म्हणतात—)=पशु-पक्ष्यादि सर्व तिर्यक्-शरीरांचा निषेध केला असता ईश्वर त्यांना स्वयोनिभूत पुरुषास आणून दाखविता झाला. ('स्वयोनिभूतं'—दैवतांची योनि, अशा विराट्पुरुषाच्या देहाच्या जातीच्या मनुष्य शरीरास—)=तेव्हां त्या देवता स्वयोनिभूत (विराट्देहसजातीय) पुरुषास पाहून अखिन्न झाल्या, खेद-रहित झाल्या; [संतुष्ट झाल्या] व ' बत इदं अधिष्ठानं सुकृतं-शोभनं कृतं '—अहाहा ! हें अधिष्ठान चांगलें—सुंदर केले आहे, असें म्हणाल्या. (ज्याअर्थी त्या देवता 'सुकृतं बत' या स्वसंतोषद्योतक शब्दानें पुरुषदेहास बोलत्या झाल्या, त्याअर्थी त्याचें आतां हि सुकृतत्व आहे, असें सांगतात—)=यास्तव 'पुरुषः वाव'—पुरुषच 'सर्वपुण्यकर्म-हेतुत्वात् सुकृतं'—सर्व पुण्यकर्मांचें निमित्त असल्यामुळे सुकृत आहे. (अथवा ईश्वरानें स्वतःच केलेलें तें पुरुषशरीर भृत्यादि इतरांनीं केलेल्या कर्माहून चांगलें केलेलें असणें साहजिक आहे, असें सांगतात—)=किंवा ईश्वरानें स्वतः-जातीनें आपल्या मायांच्या योगानें केलेलें असल्यामुळे त्या पुरुषाला 'सुकृत' म्हटलें जातें. (सुकृत म्हणजे स्वयंकृत. पाणिनीच्या 'पृषोदरादीनि यथोपदिष्टम्'—अष्टा. अ. ६ पा. ३ सू. १०९—या सूत्रांत सांगितल्याप्रमाणें 'स्वयं कृत' यांतील 'स्वयं'च्या जागी 'सु' हा शब्द होऊन 'सुकृत' असें रूप झालें आहे; असो; येणेंप्रमाणें व्यष्टिदेहांची सृष्टि सांगून त्यांत इंद्रिये व देवता यांचा व्यष्टिरूपानें प्रवेश सांगतात—)=या देवतांना हें अधिष्ठान इष्ट आहे, असें समजून ईश्वर त्या देवतांस म्हणाला, (त्या देवतांना तें पुरुषशरीरच इष्ट वाटण्याचें कारण काय तें सांगतात—)=कारण सर्व प्राणी आपल्या योनीमध्ये रममाण होतात, (असा नियम आहे. असो, हें अधिष्ठान तुम्हांला इष्ट आहे—)=यास्तव 'यथायतनं'—ज्याचें जें-भाषण करणें इत्यादि क्रियेला उचित असें 'आयतनं'—गोलकरूप स्थान असेल त्यांत तो प्रवेश करो, 'इति' असें ईश्वर त्या देवतांस म्हणाला.

श्रुतिः—अग्निर्वाग्भूत्वा मुखं प्राविशद्वायुः प्राणो भूत्वा नासिके प्राविशद-दित्यश्चक्षुर्भूत्वाऽक्षिणी प्राविशद्विशः श्रोत्रं भूत्वा कर्णौ प्राविशन्नेषां धिवनस्प-

ऋतो लोमानि भूत्वा त्वचं प्राविशंश्चन्द्रमा मनो भूत्वा हृदयं प्राविशन्मृत्युर-
गानो भूत्वा नाभिं प्राविशदापो रेतो भूत्वा शिश्रं प्राविशन् ॥

अर्थ—‘अग्निः’—वागिन्द्रियाचा अभिमानी देव ‘वाग् भूत्वा’—वाणी होऊन,
गर्णीत अंतर्भूत होऊन ‘मुखं प्राविशत्’—मुखाछिद्रांत प्रवेश करिता झाला. ‘वायुः
गणो भूत्वा’—वायु प्राण होऊन ‘नासिके प्राविशत्’—नाकाच्या दोन्ही छिद्रांत
प्रवेश करिता झाला. ‘आदित्यः चक्षुः भूत्वा’—सूर्य चक्षुरिन्द्रिय होऊन ‘अक्षिणी
ग्राविशत्’—नेत्रछिद्रांत प्रवेश करिता झाला. ‘दिशः श्रोत्रं भूत्वा’—दिशा श्रोत्रेन्द्रिय
होऊन ‘कर्णौ प्राविशन्’—दोन्ही कानांच्या छिद्रांत प्रवेश करित्या झाल्या. ‘ओषधि-
वनस्पतयः’—ओषधि व वनस्पति ‘लोमानि भूत्वा’—लोम होऊन ‘त्वचं प्राविशन्’—
वचेमध्ये प्रवेश करित्या झाल्या. ‘चंद्रमाः मनः भूत्वा’—चंद्र मन होऊन ‘हृदयं
ग्राविशत्’—हृदयांत प्रवेश करिता झाला. ‘मृत्युः अपानः भूत्वा नाभिं प्राविशत्’
—मृत्यु अपान होऊन नाभीत प्रवेश करिता झाला. ‘आपः रेतः भूत्वा’—आप रेत
होऊन ‘शिश्रं प्राविशन्’—शिश्रांत प्रवेश करित्या झाल्या. (येथे सांगितलेल्या वाक्-
वक्षु इत्यादि इंद्रियांमध्ये अग्न्यादि देवता प्रत्यक्ष दिसत नाहीत. पण देवतांनी प्रेरणा
ह्यावांचून इंद्रियांच्या ठिकाणी आपापल्या विषयांस ग्रहण करण्याचे सामर्थ्यहि येत
नाही. याविषयी भगवान् व्यासांनी उत्तर मांमसैत ‘ज्योतिराद्यधिष्ठानं तु तदामननात्’
—ब्र.भा.२.४.१४.५.६६०—या सूत्रांत विचार केला आहे. त्या सूत्राचा अर्थ असा—
प्रमिप्रभृति देवतांकडून वागादि इंद्रियांना प्रेरणा होत असते, असे मानावे. कारण
अग्निर्वाग्भूत्वा०’ इत्यादि ऐतरेयोपनिषद्वाक्यांत तसे सांगितले आहे. त्या पादांत
इंद्रियांविषयी आणखीहि पुष्कळ विचार केला आहे.)

भाष्यं—तथास्त्विदमुद्गां प्रतिलभ्येश्वरस्य नगर्यामिव बलाधिकृतादयः
प्रमिर्वागभिमानी वागेव भूत्वा स्वां योनिं मुखं प्राविशत्तथोक्तार्थमन्यत् ।
ऋतुर्नासिके आदित्योऽक्षिणी दिशः कर्णौ ओषधिवनस्पतयस्त्वचं चंद्रमा हृदयं
मृत्युर्नाभिमापः शिश्रं प्राविशन् ॥

भाष्यार्थ—(‘अग्निर्वाग्भूत्वा०’ या श्रुतिवाक्याचे संक्षेपतः व्याख्यान करितात—)
राजाची अनुज्ञा मिळवून सेनाध्यक्षादिक नगरीमध्ये जसे, त्याप्रमाणे त्या सद्यः
श्वराची अनुज्ञा प्राप्त करून घेऊन व ‘बरे आहे’ असे म्हणून वाक्-इंद्रियाची
प्रमिमानी देवता अग्नि वाक्-इंद्रियच होऊन आपल्या योनीत म्हणजे मुखांत प्रवेश
करता झाली. [यद्यपि अग्नि वागभिमानीच आहे; वाक् नव्हे. तथापि वागिन्द्रियावांचून
पाची प्रत्यक्ष उपलब्धि-ज्ञान होत नाही. व वागिन्द्रियालाहि देवतेच्या अनुग्रहावांचून

आपल्या विषयास ग्रहण करण्याचें सामर्थ्य नसतें. यास्तव त्या दोघांची परस्पर इतकी आसक्ति असल्यामुळे 'वागेव' असा अमेदानें उल्लेख केला आहे.]=श्रुतीचा बाकीचा भाग उक्तार्थ आहे, म्हणजे त्याचा अर्थ वर सांगितला आहे. वायु नासिकेंत, आदित्य दोन्ही नेत्रांत, दिशा कानांत, ओषधि व वनस्पति त्वचेंत, चंद्रमा हृदयांत, मृत्यु नाभींत व आप-देवता शिखांत प्रवेश करित्या झाल्या. [ईश्वरानें देवतांनाच आपापल्या आयतनांत प्रवेश करण्याविषयी जरी सांगितलें आहे तरी इंद्रियांवांचून त्यांना साक्षात् भक्षणादि भोग घेतां येत नाहीं. म्हणून ईश्वरानें त्यांच्याहि-इंद्रियांच्याहि प्रवेशाविषयी प्रेरणा केलीच, असें समजणें भाग आहे.]

(त्या विराड्देहामध्ये क्षुधा व पिपासा यांचें नियत स्थान वर कोठें सांगितलेलें नाहीं. म्हणून त्यांचा सर्व शरीरांत प्रवेश झाल्याचें श्रुति दाखविते—)

श्रुति:—तमशनापिपासे अब्रूतामावाभ्यामभिप्रजानीहीति । ते अब्रवीदेता-
स्वेव वां देवतास्वाभजाम्येतासु भागिन्यौ करोमीति । तस्माद्यस्यै कस्यै च
देवतायै हविर्गृह्यते भागिन्याविवास्यामशनापिपासे भवतः ॥

॥ इत्यैतरेयोपनिषदि द्वितीयः खण्डः ॥

अर्थ—या खंडाच्या पाहिल्या वाक्यांत सांगितल्याप्रमाणें परमेश्वरानें विराड्-
देहांत ज्यांची योजना केली आहे अशा 'अशनापिपासे'—क्षुत्पिपासा 'तं'—त्या
परमेश्वरास 'आवाभ्यां अभिप्रजानीहि'—आम्हां दोघीजणींकरितां विशेष स्थानाची
योजना कर, आम्हांला विशेष स्थान देण्याचा अनुग्रह कर, 'इति अब्रूताम्'—असें
म्हणाल्या. पण ईश्वर या शरीरांत त्यांच्याकरितां कांहीं स्थान नाहीं, असें पाहून 'ते
अब्रवीत्'—त्या दोघीजणींस म्हणाला, 'वां'—तुम्हां दोघीजणींना 'एतासु एव देवतासु'
—या अग्न्यादि देवतांमध्येच 'आभजामि'—मी सर्व प्रकारें विभागून देतों. 'एतासु भागिन्यौ
करोमि'—या देवतांमध्ये विषयांच्या भागानें युक्त करितों 'इति'—असें तो म्हणाला आणि
ज्याअर्थी तो असें म्हणाला, 'तस्मात्'—त्याअर्थी या लोकां 'यस्यै कस्यै च देवतायै हविः
गृह्यते'—ज्या कोणत्याहि देवतेला उद्देशून हवि-भोग्य वस्तु अर्पण केली जाते 'अस्यां
अशनापिपासे भागिन्यौ एव भवतः'—त्या अग्न्यादिदेवतेमध्ये या क्षुत्पिपासा भागयुक्तच
होतात. (अग्नि, वायु इत्यादि देवतांच्या शरीरांतहि आहाराचा स्वीकार केला असतां
त्यांच्या योगानें क्षुधा व तृषा यांचीच तृप्ति होते, त्याच म्यायानें मनुष्यादि इतर
शरीरांतहि चक्षुः-प्रभृति इंद्रियांच्या द्वारा विषयांचें ग्रहण करितांच क्षुधा व पिपासा
यांची शांति होते. ताहांत वाढलेलें अन्न खाण्याची इच्छा करणारा पुरुष जेव्हां
त्याच्याकडे आदरानें पाहतो तेव्हां भोग्य समीप आलें आहे, या संतोषानें त्याच्या

मनांतील त्याविषयींची तृष्णा शांत होते. ती त्याला पूर्वीप्रमाणे पीडा देत नाही. त्याचप्रमाणे अत्यंत प्रिय अन्नाची वार्ता ऐकणे, त्याला स्पर्श करणे इत्यादि प्रसंगीहि थोडी तृप्ति होते, असा अनुभव येतो. यास्तव सर्व देवतांमध्ये क्षुधा व पिपासा यांचा भाग असतो.) २.

भाष्य—एवं लब्धाधिष्ठानासु देवतासु निरधिष्ठाने सत्यौ अशनायापिपासे तमी-
श्वरमब्रुतामुक्तवत्यौ । आवाभ्यामधिष्ठानमभिप्रजानीहि चिन्तय विधत्स्वेत्यर्थः ।
स ईश्वर एवमुक्तस्ते अशनायापिपासे अब्रवीत् । न हि युवयोर्भावरूपत्वाच्चे-
तनावद्वस्त्वनाश्रित्यन्नातृत्वं संभवति । तस्मादेतास्वेवाग्न्याद्यासु वां युवां देव-
तास्वध्यात्माधिदेवतास्वाभजामि वृत्तिसंविभागेनानुगृह्णामि । एतासु भागिन्यौ
यदेवत्यो यो भागो हविरादिलक्षणः स्यात्तस्यास्तेनैव भागेन भागिन्यौ भागवत्यौ
वां करोमीति सृष्ट्यादौ ईश्वर एवं व्यदधाद्यस्मात्तस्मादिदानीमपि यस्यै कस्यै
च देवताया अर्थाय हविर्गृह्यते चरुपुरोडाशादिलक्षणं भागिन्यावेव भागवत्या-
वेवास्यां देवतायामशनापिपासे भवतः ॥

भाष्यार्थ—येणेप्रमाणे देवतांना अधिष्ठानांची प्राप्ति झाली असतां ज्यांना अधिष्ठान
राहिलेले नाही, अशा होत्यात्या अशनाया-पिपासा त्या ईश्वरास म्हणाव्या, “ आमच्या-
करितां अधिष्ठानाचें चिंतन कर ” आमच्यासाठीं अधिष्ठान कर, असा याचा भावार्थ.
(अशनाया व पिपासा यांचाहि व्यष्टिदेहांत सुद्धा इंद्रियांच्या अधिष्ठातृ-देवतांशीं संबंध
आहे, हे सांगण्याकरितां हा येथील प्रश्न आहे. ‘ निरधिष्ठाने सत्यौ’—कारणभूत विराड्-
देहांत अग्न्यादि देवतांच्या मुखादि-स्थानांप्रमाणे अशनाया व पिपासा यांचेहि विशेष
अधिष्ठान जर असतें तर तेंच व्यष्टि-देहांतहि झालें असतें. पण विराड्देहांत त्यांचें
स्वतंत्र स्थान नाही. म्हणून त्या निरधिष्ठान होत. भाष्यांतील ‘ विधत्स्व ’ या
पदाच्या पुढें यस्मिन्प्रतिष्ठिते अन्नमदाव ’ म्ह. ज्यांत सामर्थ्यसंपन्न होऊन आग्नी
दोषीजणी अन्न भक्षण करूं, असा शेष लावावा—अशीं पदे जोडावीं. पण त्यावर
ईश्वर म्हणतो—कारण—समष्टिदेहांत तुमचें स्वतंत्र अधिष्ठान नसल्यामुळे तें येथेहि
नाहीं, कारण कार्यांतील अधिष्ठान कारणपूर्वक असतें. आतां, भक्षण हा
तुमचा धर्म आहे. कोणत्याहि धर्माला स्वातंत्र्य नसतें. तर तो आपल्या
धर्माचा—धर्मवानाचा आश्रय करूनच राहतो. यास्तव चेतनावान् व धर्मी अशा
देवतांच्या ठिकाणचें जें अन्नभक्षण तेंच तुमचें अन्नभक्षण आहे, असें समजा, असें
भाष्यकार सांगतात—)याप्रमाणे बोलला गेलेला तो ईश्वर ‘ ते अशनायापिपासे ’—
त्या अशनाया व पिपासा यांस ‘ अब्रवीत्’—म्हणाला “ तुझां दोषींना भावरूपत्व आहे,

म्हणजे तुम्ही दोघीजणी धर्मरूप आहां, धर्म आहां. यास्तव चेतनावान् वस्तूचा आश्रय केल्यावांचून तुम्हांला अन्नाचें अतृप्त्य संभवत नाही. (कारण धर्मी—धर्मवान् पदार्थहि अचेतन असल्यास त्याला भोक्तृत्व असतें, असें आढळत नाही. म्हणून तुम्हांला अतृप्त्य म्हणजे भोक्तृत्व हवें असेल तर चेतनावान् पदार्थाचा आश्रय केला पाहिजे.)

—यास्तव मी तुम्हांला दोघीजणींना याच अग्न्यादिक अध्यात्म व अधिदैव देवतांमध्ये ‘आभजामि’—विभागून देतो. म्हणजे त्यांच्या भागांतील कांहीं भाग वाटून देऊन तुम्हांवर अनुग्रह करितों. म्हणजे ‘एतासु भागिन्यौ’—यांच्यामध्ये भागिनी—भागीदार करितों. (साक्षात् देवतांमध्ये भागवत्त्वाचा असंभव असल्यामुळे देवतांच्या भागांनेच यांचें भागवत्त्व सांगितलें आहे. आतां त्यांचेंच व्याख्यान करितात—)

—ज्या देवतेचा जो हवि इत्यादिरूप भाग असेल त्या देवतेच्या त्याच भागानें तुम्हांला मी भागीदार करितों, ” असें म्हणून सृष्टीच्या आरंभी ईश्वर ज्याअर्थी तसें करिता झाला, (‘हविरादिलक्षणः’ यांतील आदिशब्दानें त्या त्या इंद्रियाचा विषयहि ध्यावा. म्हणजे ज्या देवतेचा जो हवि, प्रत्येक इंद्रियाचा विषय इत्यादि, त्या देवतेच्या त्याच्या भागानें, असा अव्याप्त अर्थ निष्पन्न होईल.)=त्याअर्थी आतांहि ज्या कोणत्याहि देवतेकरितां चरु-पुरोडाशादिरूप हवि ग्रहण केला जातो, त्या देवतेच्या भागामध्ये अशनाया व पिपासा भागिनीच—भागीदारच होतात. (ज्याअर्थी ईश्वरानें सृष्टीच्या आरंभी असें केलें त्याअर्थी, असा संबंध. वर सांगितल्याप्रमाणें येथील हविःशब्दहि उपलक्षणार्थ आहे, असें समजून अधिदैवत हवीचें ग्रहण केलें जातें व अध्यात्म देवतेसाठीं शब्दादि विषयांचें ग्रहण केलें जातें, अशी वाक्ययोजना करावी. आतां शब्दादिविषय व हवि यांच्या योगानें अग्न्यादि देवतांची तृप्ति झाली असतां अशनाया व पिपासा यांचा नाशच झालेला दिसतो, देवतांच्या भागामध्ये त्या भागीदार होतात, असें दिसत नाही, हें खरें. पण त्यांचा नाश होतो, असें जें वाटतें तोसुद्धां भ्रमच आहे. कारण त्यांचा जर सर्वथा नाश झाला असता तर पुनः कालांतरी त्या उद्भवल्या नसत्या. यास्तव स्वरूपानें सर्वदा स्थित असलेल्या त्या केव्हां केव्हां कार्यांन्मुख होतात, म्हणजे इंद्रियदेवतांना विषयांकडे प्रवृत्त करितात व केव्हां केव्हां त्यांची उप-शांति [कार्यांन्मुखतेचा अभावहि] अनुभवास येते, असें समजावें आणि त्यामुळेच हवीच्या योगानें देवतांची तृप्ति झाली असतां अशनाया व पिपासा यांचीहि तृप्ति म्हणजे उपशांति झालेली दिसते. म्हणून येथें देवतांच्या भागानें अशनाया-पिपासांचें भागवत्त्व सांगितलें आहे. क्षुधा व तृषा यांनीं व्याकुल झालेल्या पुरुषाला अन्न-जल इत्यादिकांना पाहाणें, त्यांच्याविषयीं ऐकणें इत्यादिकांच्या योगानेंहि आंतल्या आंत

संतोष होऊन त्याविषयींची तृषा शांत होते; यास्तव रूपादि विषयांचें ग्रहण करणें, या अवस्थेंत अशनाया व पिपासा यांची शांति दिसत नाही, असें म्हणणें अयोग्य होय, असें सायणाचार्यांच्या दीपिकेंत म्हटलें आहे.)

(पण वस्तुतः [हें म्हणणें आनंदज्ञानांचें आहे—] अशनाया व पिपासा या शब्दांनीं इंद्रियांची आपापल्या विषयांविषयींची तृष्णा व कामना सांगितलेली आहे. 'अन्नमदाम' म्हणजे 'आम्ही अन्न खाऊं' या वाक्यांतील अन्नभक्षणहि आपापल्या विषयांचें ग्रहणच होय. कारण चक्षुरादि इंद्रियांच्या देवतांचें मुख्य भक्षण संभवत नाही. त्या खरोखरीच भक्षण करू शकत नाहीत. म्हणूनच रूपादि विषयांच्या ग्रहणानें त्या त्या विषयाविषयींच्या अशनाया-पिपासांची शांति होते आणि त्या कारणा-नेच सर्व इंद्रियांमध्ये त्या दोघींचें भागवत्त्व आहे, असें समजणें अयोग्य नाही. आतां यावर कोणी म्हणेल कीं, इंद्रियदेवतांच्या तृतीवांचून अशनाया व पिपासा यांची स्वतंत्र तृप्ति दिसते, तर तें बरोबर नाही. कारण इंद्रियांच्या देवतांना स्वस्वविषयोन्मुख करून त्यांकडे प्रेरणा करणें, या कार्यान्मुखतेची निवृत्ति-उपशांति हीच अशनाया-पिपासांची पृथक् तृप्ति होय, असें नुकतेंच वर सांगितलें आहे. म्हणजे त्या दोन ऊर्मांनीं देवतांना विषयांकडे प्रेरित करणें हें आपलें कार्य सोडलें, बंद केलें म्हणजे तीच त्यांची तृप्ति आहे, असें आम्ही सांगितलें आहे.)

(यद्यपि समुद्रपतन, अशनायादिमत्त्व, त्यामुळें अवश्य असलेलें अन्नभक्षण इत्यादि हे सर्व देहेंद्रियसंघाताच्या अध्यक्षाचे, भोक्त्या जीवाचे धर्म आहेत, इंद्रियांच्या देवतांचे नव्हेत, तथापि तो भोक्ता-शरीरेंद्रियाध्यक्ष जीव वस्तुतः अभोक्तृ ब्रह्म आहे, यास्तव भोक्तृत्व हा धर्म वस्तुतः त्याचा नव्हे. तर तो इंद्रियदेवता इत्यादि उपाधी-मुळेंच त्याला प्राप्त झालेला आहे आणि हा परमसिद्धान्त सांगण्यासाठींच श्रुतीनें वरील सर्व संसार देवतांच्या ठिकाणीं आरोपित करून दाखविला आहे.)

इति ऐतरेयोपनिषदाच्या द्वितीयखंडाच्या श्रीशंकराचार्यकृत भाष्याचा विष्णुशर्मकृत सार्थ व सविवरण भाष्यार्थ समाप्त झाला.

श्रुतिः—स ईक्षतेमे नु लोकाश्च लोकपालाश्चान्नमेभ्यः सृजा इति ॥

अर्थ—'सः'—तो परमेश्वर 'ईक्षत'—पुनरपि असा विचार करिता झाला. 'लोकाः च लोकपालाः च इमे नु'—पृथिव्यादि लोक व सर्व इंद्रिये, हींच ज्यांचीं शरीरें आहेत असे अग्न्यादि लोकपाल, हे मीं उत्पन्न केले. पण अन्नावांचून यांचें

जीवन होणें, संभवत नाही. 'इति'—यास्तव 'एभ्यः अन्नं'—यांच्या करितां मी अन्न 'सृजे'—उत्पन्न करितों. 'इति'—असा त्या ईश्वरानें विचार केला. १.

भाष्य—स एवमीश्वर ईक्षत । कथं । इमे नु लोकाश्च लोकपालाश्च मया सृष्टा अशनायापिपासाभ्यां च संयोजिताः । अतो नैषां स्थितिरन्नमन्तरेण तस्मादन्नमेभ्यो लोकपालेभ्यः सृजै सृज इति । एवं हि लोके ईश्वराणामनुग्रहे निग्रहे च स्वातंत्र्यं दृष्टं स्वेषु । तद्वन्महेश्वरस्यापि सर्वेश्वरत्वात्सर्वान्प्रति निग्रहाऽनुग्रहेऽपि स्वातंत्र्यमेव ॥

भाष्यार्थ—(येणंप्रमाणें भोगाच्या साधनांची सृष्टि सांगून आतां या खंडांत प्रथम भोग्य विषयांची सृष्टि सांगण्यास श्रुति आरंभ करिते. 'स ईक्षतेमे०' या वाक्याचें व्याख्यान भगवान् भाष्यकार करितात—)=याप्रमाणें तो ईश्वर ईक्षण करिता झाला. तें कसे—'इमे नु' हे तर (आतां 'नु' या शब्दानें सांगितलेला वितर्क स्वतः श्रुतिच स्पष्ट करिते—)=मी लोक व लोकपाल निर्माण केले व त्यांना अशनाया व पिपासा यांनीं संयुक्त केलें आहे. यास्तव अन्नावांचून यांची आतां स्थिति होणार नाही. म्हणून या लोकापालांसाठीं मी अन्न उत्पन्न करितों, (पूर्वींप्रमाणें लोक व लोकपाल यांच्या प्रार्थनेवांचून ईश्वरानें आपण होऊनच अन्न उत्पन्न करण्याचा विचार केला, असें सांगण्याचें प्रयोजन काय, म्हणून कोणी विचारील तर त्याचें ईश्वरत्वज्ञापन म्हणजे तो ईश्वर आहे, हें सुचविणें हेंच त्याचें प्रयोजन आहे, असें भाष्यकार सांगतात—)=व्यवहारांत धनी पुरुषांचें स्वकीय भृत्यादिकांवर अनुग्रह करणें व त्यांचा निग्रह करणें, या कामामध्ये असेंच स्वातंत्र्य दिसतें. त्याचप्रमाणें महेश्वरालाहि सर्वेश्वरत्व असल्यामुळे—तो सर्वांचा धनी, स्वामी असल्यामुळे सर्वांचा निग्रह किंवा सर्वांवर अनुग्रह करण्यासहि स्वतंत्रच आहे, त्याला त्याविषयींचें स्वातंत्र्यच आहे.

श्रुतिः—सोऽपोऽभ्यतपत्ताभ्योऽभितप्ताभ्यो मूर्तिरजायत । या वै सा मूर्तिरजायतान्नं वै तत् ॥

अर्थ—'सः'—तो 'अपः'—अन्नाच्या कारणभूत जलाचें ज्यांत प्राधान्य आहे अशा पंचभूतांस उद्देशून 'अभ्यतपत्'—सर्व प्रकारें पर्यालोचन करिता झाला. (अशा अशा प्रकारच्या जलयुक्त क्षेत्रापासून—शेतांतून—बीहि, यव इत्यादि धान्य उत्पन्न होवो, मार्जारादिकांचें अन्न, अशीं मूषकादिशरीरें निर्माण होवोत, अशा प्रकारचा संकल्प त्यानें केला.) 'अभितप्तभ्यः ताभ्यः'—याप्रमाणें ज्यांच्याविषयीं संकल्प केला आहे अशा त्या जलप्रधान पंचभूतांपासून 'मूर्तिः'—बीहि-यवादिरूप व मूषकादिरूप मूर्ति झाली, 'या वै सा मूर्तिः'—तां जी मूर्ति 'अजायत'—झाली 'तत् अन्नं वै'—तेंच

अन्न होय. (त्यांतील पहिल्या प्रकारची मूर्ति हें मनुष्यादिकांचें अन्न व दुसऱ्या प्रकारची मूर्ति हें मार्जारादिकांचें अन्न.) २

भाष्यं—स ईश्वरोऽन्नं सिसृक्षुस्ता एव पूर्वोक्ता अप उद्दिश्याभ्यतपत् । ताभ्योऽभितप्ताभ्य उपादानभूताभ्यो मूर्तिर्धनरूपं धारणसमर्थं चराचरलक्षण-मजायतोत्पन्नम् । अन्नं वै तन्मूर्तिरूपं या वै सा मूर्तिरजायत ॥

भाष्यार्थ—‘सः’—अन्नाला उत्पन्न करण्याची इच्छा करणारा तो ईश्वर त्याच पूर्वोक्त ‘अपः’—आपांना—जलप्रधान पंचभूतांना उद्देशून ‘अभ्यतपत्’—चितन करिता झाला. ‘अभितप्ताभ्यः उपादानभूताभ्यः ताभ्यः’—चितन केलेल्या व उपादानकारणरूप अशा त्या अपांपासून मूर्ति म्हणजे शरीरधारण करण्यास समर्थ व चराचररूप असे कठिण रूप झालें. ‘या वै सा मूर्तिरजायत अन्नं वै तत्—मूर्तिरूपं’—आणि ती जी मूर्ति झाली तेंच मूर्तिरूप अन्न होय. (‘अभ्यतपत्’—या भूतांपासून मनुष्याचें अन्न ग्रीहि-यवादि व मार्जारादिकांचें अन्न मूषकादि उत्पन्न होवो, असें पर्यालोचन त्यानें केलें. श्रुतीतील मूर्ति या शब्दानें हस्त-पादादिकांनीं युक्त असलेलें शरीरच घेतल्यास ग्रीहि-यवादि दुसऱ्या सर्व प्रसिद्ध अन्नाचें अग्रहण होईल; असें समजून भाष्यकारांनीं मूर्ति म्हणजे घनरूप—कठिण असें व्याख्यान केलें आहे. पण कठिण नसलेल्या वायू-धर व चंद्रकिरणादिकांवर सर्पादि प्राणी आपला निर्वाह करितात, असें आढळतें. यास्तव त्यांनाहि अन्न म्हणणें भाग आहे. म्हणून त्यांचा संग्रह करण्याकरितां ‘धारण-समर्थ’ म्हणजे शरीराचें धारण करण्यास समर्थ, असें भाष्यकारांनीं म्हटलें आहे. मूषकादि हें चर अन्न असून ग्रीहि-यवादि हें अचर अन्न आहे.)

श्रुतिः—तदेनत्सृष्टं पराकृत्यजिघांसत्तद्वाचाऽजिघृक्षत्तन्नाशकनोद्धाचा प्रही-तुम् ॥ स यद्वैनद्वाचाऽग्रहैष्यदभिव्याहृत्य हैवान्नमत्तपस्यत् ॥

अर्थ—(उत्पन्न केलेल्या दोन प्रकारच्या अन्नांतील पहिलें अन्न जड आहे. यास्तव हा आपला भोक्ता, हा आपला हिंसक आहे, हें ज्ञान त्याला नसतें व जड असल्यामुळे तें इतस्ततः जाण्यासहि समर्थ नसतें. पण—)= ‘सृष्टं तत्’—उत्पन्न केलेलें तें दुसऱ्या प्रकारचें अन्न ‘एनत्’ हें मूषकादि अन्न, मार्जारादि आपल्याला खाणारें आहे, आपल्या मरणाचें कारण आहे, असा निश्चय करून ‘पराङ्’—त्याच्यापासून पराङ्मुख होऊन [परतून] ‘अत्यजिघांसत्’—अतिशय वेगानें पळून जाण्याची इच्छा करूं लागलें. [म्हणजे त्या आपल्या मृत्यूपासून दूर पळून जाण्यास आरंभ करितें झालें.] पण तें पळून जाण्यास उद्युक्त झालें आहे, असें पाहून मार्जारादि भोक्तृवर्ग ‘तत् वाचा अजिघृक्षत्’—त्याला वाणिद्रियानें

ग्रहण करण्याची इच्छा करिता झाला. पण 'तत् वाचा ग्रहीतुं न अशक्नोत्'—अंगांत जेवढें बळ होतें तेवढें सर्व उपयोगांत आणून जरी त्यानें—भोक्तृवर्गानें त्याला—भोग्यवर्गाला ग्रहण करण्यासाठीं यत्न केला तरी तो त्याला वागिंद्रियाच्या द्वारा ग्रहण करण्यास समर्थ झाला नाहीं. (हल्लींच्या प्रत्यक्ष उदाहरणानें सृष्टिकालची त्याची अशक्ति श्रुति स्पष्ट करिते—)'सः'—तो भोक्तृवर्ग आदिसृष्टिसमर्थ 'यत् ह'—जर 'एनत्'—या मूषकादिरूप अन्नस 'वाचा'—वाणीनें 'अग्रहैष्यत्'—ग्रहण करण्यास समर्थ झाला असता तर आतां—या वेळींहि 'अन्नं अभिव्याहृत्य एव अन्नप्यत्'—भोक्ता त्या अन्नाच्या नांवाचा उच्चार करूनच तृप्त झाला असता. (कारण वागिंद्रियामध्ये शब्दोच्चार वांचून दुसरें कोणत्याहि प्रकारचें आकर्षणसामर्थ्य नसतें. पण केवळ अन्नवाचक शब्दांच्या उच्चारानेंच कोणाचीहि तृप्ति होत नाहीं. यास्तव सृष्टिकालींहि वाणीमध्ये अन्नस्वीकाराचें सामर्थ्य नव्हतें, असे अनुमान होतें.)

भाष्यं—तदेनदन्नं लोकलोकपालानामर्थेऽभिमुखे सृष्टं तत् यथा मूषकादि-मार्जारादिगोचरे सन्मम मृत्युरन्नाद् इति मत्वा परागंचतीति पराद् सदतृनती-त्याजिघांसदतिगन्तुमैच्छत् पलायितुं प्रारभेत्यर्थः । तदन्नाभिप्रायं मत्वा स लोकलोकपालसंघातः कार्यकरणलक्षणः पिंडः प्रथमजत्वात् अन्यांश्चान्नादान-पश्यंस्तदन्नं वाचा वदनव्यापारेणाजिघृक्षद्ग्रहीतुमैच्छत् । तदन्नं नाशक्नोन्न समर्थोऽभवद्वाचा वदनक्रियया ग्रहीतुमुपादातुम् ॥

भाष्यार्थ—('तदेनदन्नं' इत्यादि तिसरें वाक्य आहे. आत्म्याचें विषयभोक्तृत्व स्वाभाविक नसून इंद्रियांच्या देवता, या उपाधिमुळे आहे, अशा अभिप्रायानें शब्दादिविषयांचा भोग देवता घेतात, असें सांगून आतां अन्न-पानभोक्तृत्वहि अपानवृत्तियुक्त प्राणाचें आहे, स्वतः आत्म्याचें नव्हे, म्हणजे आत्म्याचें अन्न-पानभोक्तृत्वहि प्राणोपाधिक आहे, स्वाभाविक नव्हे, या अभिप्रायानें आत्म्याच्या अभोक्तृत्वाचा निश्चय करण्यासाठीं भाष्यकार म्हणतात—)='ज्याप्रमाणें मूषक इत्यादि अन्न मार्जारादिकांच्या पुढें आलें असतां हा माझा मृत्यु, मज अन्नाला खाणारा आहे, असें समजून त्याच्यापासून दूर जाऊं लागतें, त्याप्रमाणें 'तत् एनत् अन्नं लोकलोकपालानां अर्थे अभिमुखे सृष्टं तत् पराद् सत् अतृन् अतीत्य अजिघांसत्'—तें हें अन्न—लोक व लोकपाल यांच्याकरितां त्यांच्या सन्मुख उत्पन्न केलेलें तें अन्न पराद्मुख होऊन, भोक्त्याचें उल्लंघन करून जाण्याची इच्छा करूं लागलें. म्हणजे तें पळण्यास प्रारंभ करितें झालें, असा याचा भावार्थ. त्या अन्नाचा तो अभिप्राय ओळखून लोक व लोकपाल यांचा तो शरीर-इंद्रियरूप संघात, पिंड, प्रथमच उत्पन्न झालेला असल्यामुळें

सत्या अन्नभक्षकांस न पाहणारा तो तें अन्न वाचेनें—बोळणें, या व्यापासनें 'अजि-
क्षत्'—ग्रहण करण्याची इच्छा करिता झाला. पण तो तें अन्न वदनक्रियेनें ग्रहण
करण्यास समर्थ झाला नाही. [त्रीहि, यष इत्यादि जड अन्नाला भोक्त्यापासून दूर
कून जाण्याची इच्छा संभवत नाही, हें जरी खरें आहे तरी तें भोक्त्याच्या शरीरांत
लें नाही, तर बाहेरच राहिलें, असा त्याचा भावार्थ आहे. तेव्हां शरीरेंद्रियरूप पिंड
आपल्या अन्नाला वाणीनें ग्रहण करण्याची इच्छा करिता झाला, असा याचा अन्वय
राहे. पण आम्ही आतां जसें आपलें अन्न समोर येतांच त्याचें ग्रहण अपानाच्या
योगानें करण्याचें मनांत आणितों, त्याप्रमाणें त्या पिंडाला आरंभीच अपानानें त्याचें
ग्रहण करण्याची इच्छा कां झाली नाही, अशी शंका घेऊन तो आतांच्या शरीरांच्या
पेक्षेनें प्रथम उत्पन्न झालेला असून, तो जेव्हां झाला तेव्हां अपानानेंच अन्न भक्षण
रावें, हा निश्चय झालेला नव्हता. म्हणून त्यानें वाणी, घ्राण, इत्यादि इंद्रियांनीं
पांचें ग्रहण करण्याची इच्छा केली,—असें 'प्रथमजत्वात्' म्हणजे तो आमच्या
पेक्षेनें पूर्वीं झालेला असल्यामुळें या पदानें सुचविलें आहे. 'यस्मिन् प्रतिष्ठिता अन्न-
दाम' (पृष्ठ ७९) असें म्हणून ज्याचा आरंभ केला आहे तो व्यष्टिदेह समष्टि-
देहाच्या अपेक्षेनें प्रथम झालेला नव्हे. यास्तव त्यानें—समष्टिपिंडानें दुसरा कोणी अन्नद
हिला नाही व दुसरे अन्नभोक्ते आहेत, हें न जाणणाऱ्या त्यानें वाणीच्या योगानें
अन्नग्रहण करण्याची इच्छा केली.)

भाष्यं—स प्रथमजः शरीरी यद्यदि हैनद्वाचाऽग्रहैष्यद्गृहीतवान्स्यादन्नं
वोऽपि लोकस्तत्कार्यभूतत्वाद्भिष्याहृत्य हैवान्नमत्रप्स्यत्तृप्तोऽभविष्यत् न चै
दस्ति । अतो नाशकनोद्वाचा ग्रहीतुमित्यवगच्छामः पूर्वजोऽपि । समानमुत्तरम् ।

भाष्यार्थ—(असो, आतां पूर्वीं उत्पन्न झालेल्या त्या कारणपिंडाला भाषणक्रियेनें
अन्नग्रहण करण्याचें सामर्थ्य नव्हतें, हें कार्यरूप व्यष्टि देहांतील असामर्थ्यावरून
दृढ करितात—)=तो प्रथम उत्पन्न झालेला शरीरी 'यत् ह एनत् वाचा अग्रहैष्यत्'—
जर त्या अन्नाचें वाचेनें ग्रहण करूं शकला असता तर सर्व लोक—प्राणिदेह—त्याच्या
कार्यभूत म्हणजे मागून झालेले असल्यामुळें 'अन्न' असें नुस्तें बोळूनच तृप्त झाले
असते. पण तसें होत नाही. यास्तव तो पूर्वजहि—समष्टि पिंडहि—वाचेनें अन्नग्रहण
करण्यास समर्थ झाला नाही, असें आम्ही जाणतो. 'तत्प्राणेनाजिघृक्षत्'—इत्यादि
पुढच्या सर्व पर्यायांचा असाच अर्थ समजावा.

श्रुति-सम्प्राणेनाजिघृक्षत्तन्नाशकनोत्प्राणेन ग्रहीतुं स यद्वैनत्प्राणेनाग्रहैष्यद्भिप्राण्य
हैवान्नमत्रप्स्यत् ॥ तच्चक्षुषाजिघृक्षत्तन्नाशकोच्चक्षुषा ग्रहीतुं स यद्वैनच्चक्षुषा

ग्रहैष्यद् दृष्ट्वा हैवान्नमत्रप्स्यत्॥ तच्छ्रोत्रेणाजिघृक्षत्तन्नाशकनोच्छ्रोत्रेण ग्रहीतुं स यदैनच्छ्रोत्रेणाग्रहैष्यच्छ्रुत्वा हैवान्नमत्रप्स्यत्॥ तत्त्वचाजिघृक्षत्तन्नाशकनोत्त्वचा ग्रहीतुं स यदैनत्त्वचाग्रहैष्यत्स्पृष्ट्वा हैवान्नमत्रप्स्यत्॥ तन्मनसाजिघृक्षत्तन्नाशकनोमनसा गृहीतुं स यदैनन्मनसाग्रहैष्यद्व्यात्वा हैवान्नमत्रप्स्यत्॥ तच्छिभ्रेनाजिघृक्षत्तन्नाशकनोच्छिभ्रेण ग्रहीतुं स यदैनच्छिभ्रेनाग्रहैष्यद्विसृज्य हैवान्नमत्रप्स्यत् तदपानेनाजिघृक्षत्तदावयत् सैषोऽन्नस्यग्रहो यद्वायुरन्नायुर्वा एष यद्वायुः।

अर्थ—या पुढील वाक्यांतील शब्दांचा अर्थहि असाच समजावा. म्हणजे भोक्त्याने त्या अन्नाचे प्राणाच्या योगाने म्हणजे घ्राणेन्द्रियाने ग्रहण करण्याची इच्छा केली. पण तो प्राणाने त्याचे ग्रहण करण्यास समर्थ झाला नाही. कारण, सृष्टीच्या आरंभी त्याने प्राणाने जर त्याचे ग्रहण केले असते तर आतां हि तो भोक्ता त्या अन्नाचा वास घेऊनच तृप्त झाला असता! चक्षु, श्रोत्र, त्वक्, मन व शिश्न या इंद्रियांच्या द्वारा क्रमाने त्याने त्याचे ग्रहण करण्याची इच्छा केली, पण त्यांच्या योगाने त्याला त्याचे ग्रहण करितां आले नाही. कारण तसे जर झाले असते, तर आतां हि त्या त्या इंद्रियांच्या अन्नविषयक व्यापाराने भोक्ता तृप्त झाला असता, पण तसे होत नाही. यास्तव त्याने त्यावेळीं त्यांतील कोणत्याहि साधनाने अन्नाचे ग्रहण केले नाही, असे ठरते. शेवटीं भोक्तृवर्ग 'तत्'—ते अन्न 'अपानेन अजिघृक्षत्'—अपानवायूच्या योगाने ग्रहण करण्याची इच्छा करिता झाला. येथे अपानशब्दाने अन्नाला मुखछिद्रांतून आंत प्रवेश करावयास लावणारा अन्तर्मुख वायु घ्यावा. असो; तेव्हां 'तत् आवयत्'—त्या अन्नाला ग्रहण करण्यास तो समर्थ झाला. म्हणजे अपानाच्या योगाने भोक्तृवर्गाने अन्न खाळें. (याप्रमाणे अन्वय-व्यतिरेकन्यायाने वायुच अन्नग्रहणाचे साधन आहे, असा निश्चय करून आतां तीच गोष्ट दृढ करण्याकरितां वायूची प्रशंसा करितात—)='यद् वायुः'—मुखछिद्राच्या आंत संचार करणारा जो वायु आहे 'स एषः'—तो हा 'अन्नस्य ग्रहः'—अन्नाचा ग्राहक आहे व ही गोष्ट आमच्या अनुभवाने सिद्ध आहे. शिवाय, 'एषः यद् वायुः'—हा जो वायु 'स अन्नायुः वा'—तो अन्नाच्या द्वारा आयुष्याचे निमित्त आहे. अन्नरसाच्या योगाने, अन्नरसाकडून प्राण देहांत बांधला जातो. (म्हणूनच बृहदारण्यकांत शिशुब्राह्मणांतील—अ.२.२.१.४.१८—प्राणवर्णनप्रसंगी 'अन्नं दाम' म्हणजे अन्न हें प्राणाला बांधून ठेवण्याचे दावे आहे, या वाक्याने अन्न ही प्राणाला बांधण्याची दोरी आहे, असे म्हटले आहे. त्याचप्रमाणे अन्नरूपबंधन शिथिल झाले असतां जीव देहाचा त्याग करितो, हेहि दृष्टान्तपूर्वक असे सांगितले आहे. 'तद्यथां वौदुम्बरं वा पिप्पलं वा बन्धनात्प्रमुच्यत एवमेवायं पुरुष

एभ्योऽङ्गेभ्यः संप्रमुच्यते’—बृ.भा.४.३.३६पृ. २३३-ज्याप्रमाणे आम्रफल किंवा उदुंबराचें फल किंवा पिंपळाचें फल बंधनापासून—देंढापासून—तुटतें, त्याचप्रमाणे हा पुरुष या अंगा-पासून मुक्त होतो, निघून जातो.—अन्नबंधनामुल्लेखी शरीरांत होणारे प्राणांचें अवस्थान[स्थिति] आयुष्याचें निमित्त आहे, हें लोकांत प्रसिद्ध आहे आणि कौषीतकि उपनिषदांतहि ‘जोंवर या शरीरांत प्राण राहतो तोंवर आयुष्य’—सु. उ. पृ. ८६७—असेंच म्हटलें आहे. येथेहि ‘अन्नायुर्वा एषः’ असें ह्याच अभिप्रायानें म्हटलें आहे.)

भाष्यं—तत्प्राणेन तच्चक्षुषा तच्छ्रोत्रेण तत्त्वचा तन्मनसा तच्छिभ्रेन तेन तेन करणव्यापारेणान्नं ग्रहीतुमशक्नुवन्पश्चादपानेन वायुना मुखाच्छिद्रेण तदन्न-मजिघृक्षत्। तदावयत्तदन्नमेवं जग्राहाशितवान्। तेन स एषोऽपानवायुरन्नस्य ग्रहोऽन्नग्राहक इत्येतत्। यद्वायुर्यो वायुरन्नायुरन्नबंधनोऽन्नजीवनो वै प्रसिद्धः स एष यो वायुः ॥

भाष्यार्थ—(‘तत्प्राणेनाजिघृक्षत्०’ इत्यादि श्रुतिवाक्याचें संक्षिप्त भाष्य लिहितात—)
= प्राणानें (म्ह. प्राणानें हुंगून), चक्षून्, श्रोत्रानें, त्वचेन, शिश्नानें म्हणजे त्या त्या इंद्रियांच्या हुंगणें, पहाणें इत्यादि व्यापारानें अन्नाचें ग्रहण करण्यास असमर्थ झालेल्या त्यानें शेवटीं अपानानें म्हणजे मुखच्छिद्रांतून आंत जाणाऱ्या वायूनें तें अन्न तोंडानें ग्रहण करण्याची इच्छा केली. तेव्हां तो ‘तत्’—तें अन्न अशा रीतीनें ‘आवयत्’—ग्रहण करिता झाला, खाता झाला. (अन्न भक्षण करणें हा स्वतः आत्म्याचा धर्म नव्हे, तर अंतर्बुद्धि प्राणाचा धर्म आहे, असें जें ‘तदेनत्सृष्टं’ येथपासून ‘तदावयत्’ येथ-पर्यंतच्या श्रुत्यंशानें सांगितलें आहे. त्याच्याच प्रयोजनाचा उपसंहार ‘सैषोऽन्नस्य ग्रहो०’ या वाक्याच्या व्याख्यानानें करितात—)=ज्यास्तव तो पूर्वज पिंड अपानाच्या योगानें अन्न खाता झाला, त्यास्तव तो हा अपानवायु अन्नाचा ग्रह—अन्नग्राहक आहे. (अपान या वृत्तीनें युक्त असलेल्या प्राणाचें अन्नग्राहकत्व लोकप्रसिद्धीनें दृढ करण्यासाठीं ‘अन्नायुः’ या शब्दाचें व्याख्यान करितात—)=जो वायु, अन्नबंधन, अन्नजीवन म्हणून प्रसिद्ध आहे, तो हा वायु आहे. (‘अन्नं दाम०’ इत्यादि दुसऱ्या श्रुतींत अन्नच प्राणाचें आयुष्य आहे, हें प्रसिद्ध आहे. व्यवहारांतहि अन्नावांचून प्राण कसे कासवीस होतात तें प्रसिद्ध आहे.)

(भोगाचें अधिष्ठान, भोगाचें साधन व भोग्यविषय यांची उत्पत्ति सांगून भोगांचा स्वामी जो जीव त्याचें प्रदर्शन करण्याकरितां ईश्वराचा विचार या पुढील वाक्यांत सांगितला आहे—)

श्रुतिः—स ईक्षत कथं न्विदं महते स्यादिति स ईक्षत कतरेण प्रपद्या इति । स ईक्षत यदि वाचाभिव्याहृतं यदि प्राणेनाभिप्राणितं यदि चक्षुषा दृष्टं यदि श्रोत्रेण श्रुतं यदि त्वचा स्पृष्टं यदि मनसा ध्यातं यद्यपानेनाभ्यपानितं यदि शिमेन विसृष्टमथ कोऽहमिति ॥

अर्थ—‘सः ईक्षत’—तो परमेश्वर विचार करिता झाला. देह, इंद्रिये, यांच्या अभिमानिनी देवता, अन्न, त्याचा स्वीकार इत्यादि जो हा सर्व व्यवहार आहे ‘इदं’—तें हें सर्व ‘महते’—मज जीवरूपी भोगस्वामीवांचून ‘कथं नु स्यात्’—कसें बरे असू शकेल ? (जीवावांचून तें सर्व असणें कधीहि संभवत नाही. कारण नगराचा स्वामी जो राजा त्याच्यावांचून नगर किंवा त्यांतील लोक यांची रचना शोभत नाही. यास्तव भोगाचा स्वामी अशा मला जीवरूपानें देहांत प्रवेश करणें उचित आहे. पण इतकें ठरतांच त्याला प्रवेशाच्या द्वाराचा विचार पडला. तो असा—) = ‘स ईक्षत कतरेण प्रपद्ये इति’—तो विचार करूं लागला कीं, मी कोणत्या मार्गानें यांत प्रवेश करावा. (या शरीरांत दोन मार्ग दिसतात. एक पादाग्र व दुसरे मस्तकावरील ब्रह्मरंध्र. त्यांतील कोणत्या मार्गानें प्रवेश करावा ?) = ‘सः’—तो परमेश्वर ‘ईक्षत’—विचार करिता झाला—‘यदि०’—जर वाणीनेंच संभाषणव्यवहार केला, प्राणानेच अभिप्राणन केलें, चक्षुरिंद्रियानेच पाहिलें, श्रोत्रानें ऐकिलें, त्वचेनें स्पर्श केला, मनानें ध्यान केलें, अपानानें अन्नादि ग्रहण केलें व शिश्रानें विसर्ग केला तर मग मी कोण राहिलों ?

भाष्यं—स एवं लोकलोकपालसंघातस्थितिमन्ननिमित्तां कृत्वा पुरपौरतत्पा-
ल्यितृस्थितिसमां स्वामीव ईक्षत । कथं नु केन प्रकारेणेति वितर्कयन्नित्दं महत्वे
मामन्तरेण पुरस्वामिनम् । यद्विदं कार्यकरणसंघातकार्यं वक्ष्यमाणं कथं नु खलु
मामन्तरेण स्यात्परार्थं सत् । यदि वाचाभिव्याहृतमित्यादि केवलमेव वागव्य-
वहरणादि तन्निरर्थकं न कथंचन भवेद्वलिस्तुत्यादिवत् । पौरबंद्यादिभिः प्रयु-
ज्यमानं स्वाम्यर्थं सत्तत्स्वामिनमन्तरेणासत्येव स्वामिनि तद्वत् ॥ तस्मान्मया
परेण स्वामिनाधिष्ठात्रा कृताकृतफलसाक्षिभूतेन भोक्त्रा भवितव्यं पुरस्येव
राज्ञा । यदि नास्मैतत्संहतकार्यस्य परार्थत्वं परार्थिनं मां चेतनमन्तरेण भवेत्पुर-
पौरकार्यमिव तत्स्वामिनम् । अथ कोऽहं किंस्वरूपः कस्य वा स्वामी ॥

भाष्यार्थ—(येथवर भोगांचें अधिकरण, असे लोक; भोगांचें स्थान, असें समष्टि-व्यष्टिशरीर; भोगांचीं उपकरणें, अशीं घागादि इंद्रिये; समष्टिशरीरांत लोकपाल या रूपानें व व्यष्टिशरीरांत इंद्रियाधिष्ठातृ-देवता या रूपानें स्थित असलेल्या देवता; त्यांना भोगामध्ये प्रवृत्त करणाऱ्या अशनाया व पिपासा, या ऊर्मी; त्यांच्यामुळे होणारा

इन्द्रियनिष्ठ शब्दादि विषयरूप भोग व अपानवृत्तियुक्त प्राणाच्या ठिकाणी असलेला अन्न-पानग्रहणरूप भोग; या सर्वांची सृष्टि आत्म्याच्या संसारिवाची सिद्धि होण्याकरितां-तो संसारी आहे, असे सिद्ध व्हावे, म्हणून सांगून आतां संसारी भोक्ता कोण, हे सांगण्यासाठीं स्रष्ट्या ईश्वराने विचार कसा केला, ते सांगणाऱ्या 'स ईक्षत०' इत्यादि वाक्याचे व्याख्यान करितात-)= तो ईश्वर अशा प्रकारे-वर वर्णन केल्याप्रमाणे-नगर, त्या नगरांत राहणारे लोक व राजाने नेमलेले अधिकारी-त्यांचे पालक, यांच्या स्थितीप्रमाणे लोक व लोकपाल यांच्या संघाताची स्थिति अन्ननिमित्तक-अन्नाशीन करून [व त्यांना उत्पन्न करून] नगरस्वामीप्रमाणेच विचार करिता झाला. 'कथं नु'-कसे बरे-कोणत्या प्रकारे असा वितर्क करित 'इदं मद्देते'-हें-उत्पन्न केलेले शरीरोद्भयसंघातरूप कार्य मजवांचून-मी जो नगराचा स्वामी त्या मजवांचून (ह्याप्रमाणे श्रुतीतील 'कथं नु इदं' व 'मद्देते' या चार पदांच्या अर्थ सांगून आतां वाक्यार्थ सांगतात-)=जे हें पुढें सांगितलेलें कार्य-करणसंघाताचे-शरीरोद्भयसमूहाचे भाषणादि कार्य ते दुसऱ्या भोक्त्याकरितांच असतांना, मजवांचून कसे बरे होईल ? (आनंदाश्रमांत छापलेल्या भाष्याच्या पुस्तकांत 'कार्यकरणसंघातं कार्य' असा पाठ आहे. पण त्याचा अन्वय वाक्यार्थाशी लागत नाही. यास्तव 'कार्यकरणसंघातकार्य' असा पाठ असावा, असे वाटते. याचा वाक्यार्थाशी अन्वय चांगला होतो. म्हणून आम्ही येथे त्याचाच स्वीकार केला आहे. 'परार्थं सत्' हें 'कार्यकरणसंघातकार्य' या इदंशब्दार्थाचे सहेतुक विशेषण आहे. म्हणजे ते कार्य दुसऱ्यासाठी असतांना मी पर जो अर्थी-त्या भाषणादिकांची इच्छा करणारा-त्या मजवांचून कसे होईल ? आतां याच अर्थाचा 'कथं-शब्दाने सुचविलेले व्यतिरेक सांगतात. व्यतिरेक म्हणजे अभाव, मजवांचून भाषणादिकांचा अभाव.)='जरी वाणीने भाषण केले' इत्यादि श्रुतीने सांगितलेलें जें नुस्तेंच-पुरुषरहित वाग्निय्याचे व्यवहरण-भाषण इत्यादि ते कोणत्याहि प्रकारे बलि, स्तुति इत्यादिकांप्रमाणे निरर्थक होऊं शकत नाही. ('निरर्थक' या भाष्यस्थपदाने वाग्न्यवहारादि कां संभवत नाही, ते सांगितले आहे. कारण येथे अर्थ म्हणजे इच्छा करणारा पुरुष. त्यावांचून असलेले भाषणादि संभवत नाही. कारण इच्छावान् पुरुष आपल्या प्रयोजनसिद्धीकरितां वागादि इंद्रियांना त्यांच्या त्यांच्या व्यवहारांत प्रेरणा करित असतो. पण तो इच्छावान् पुरुषच नसल्यास प्रेरकाचाच अभाव होतो आणि त्याच्या अभावी वाग्न्यवहारादिक संभवत नाही. किंवा 'निरर्थक' या शब्दांतील अर्थ म्हणजे प्रयोजन-फल. पण त्याची इच्छा करणारा पुरुषच नसल्यास अर्थाला-फलाला अर्थत्वच उरत नाही. यास्तव

पुरुषरहित वाग्व्यवहरणादि निष्प्रयोजन होऊन त्याची सिद्धि होत नाही. कारण कोण-
तीहि प्रवृत्ति प्रयोजनपूर्वक होत असते. प्रयोजनावांचून प्रवृत्ति होत नाही. बरील
भाष्यांत 'बलिस्तुत्यादिवत्' असा दृष्टान्त दिला आहे. त्याचाच विस्तार करितात—)
= ज्याप्रमाणे नगरांतील लोक, भाट इत्यादिकांकडून केली जाणारी पूजा, स्तुति
इत्यादि स्वामीकरितां असल्यामुळे स्वामीवांचून—स्वामीचाच अभाव झाला असतां
होत नाही, त्याचप्रमाणे (मजवांचून वाग्व्यवहरणादि होणार नाही.)

(आतां या विचाराचे फल सांगतात—)=यास्तव या वागादि इंद्रियांहून निराळा
स्वामी—अर्थी, वागादिकांच्या भाषणादि व्यवहारांमुळे होणाऱ्या उपकारास पात्र
होणारा, अधिष्ठाता, केलेले व न केलेले कर्म आणि त्याचे फल यांचा साक्षिभूत व
भोक्ता, अशा प्रकारचा मी पुराच्या—नगराच्या स्वामी—राजाप्रमाणे असले पाहिजे.
(भाष्यांतील ' पर ' या शब्दाचा अर्थ निराळा, अन्य असा करावा. वागादि इंद्रि-
यांच्या प्रेरकत्वामुळे त्याला अधिष्ठातृत्व आहे म्हणजे तो ईश्वर वागादिकांना आपा-
षल्या कार्यांत नियुक्त करितो, म्हणून अधिष्ठाता. अर्थात् अधिष्ठाता म्हणजे प्रेरक, पण
त्या चेतनाचे ते अधिष्ठातृत्व लोहचुंबकाप्रमाणे केवळ साक्षिरूपाने आहे. कोणत्याहि
प्रकारच्या व्यापाररूपाने नव्हे, असे ' कृताकृतफलसाक्षिभूतेन ' या पदाने सुचविले
आहे. तसेच ' भोक्त्रा ' या पदाने त्याचे फलसाक्षित्व हेच भोक्तृत्व आहे, असे
सांगितले आहे. असे; तात्पर्य वाग्व्यवहारादि कार्यसिद्धयर्थ मला यांत प्रवेश केला
पाहिजे, असे बोलून, आत्मस्वरूपाच्या बोधाकरितां हि मला प्रवेश केला पाहिजे, असे
सांगण्यासाठीं ' कतरेण प्रपद्या इति ' हें मधले वाक्य सोडून प्रवेशाचे दुसरे प्रयोजन
सांगणारे ' स ईक्षत यदि वाचा० ' येथपासून ' अथ कोऽहमिति ' येथपर्यंतचे शेष-
दृष्टे वाक्य व्याख्यानासाठीं अगोदर घेतात. कारण ते ' कथं न्विदं महेते स्यात् ' या
वरच्या—प्रवेशाचे प्रयोजन सांगणाऱ्या वाक्याच्या जातीचे—तत्तुल्य आहे.)=नगर व
नगरांतील लोक यांचे कार्य जसे त्यांच्या स्वामीवांचूनच व्हावे, त्याप्रमाणे संघात पाव-
लेल्या वागादि इंद्रियांचे परार्थत्व म्हणजे दुसऱ्या भोक्त्यावर उपकार करण्यासाठीं
भाषणादि करणे, हा धर्म उपकारास पात्र असलेला जो मी—चेतन—दुसरा अर्थी त्या-
वांचून जर होऊं लागेल तर मग तो मी कोण—कोणत्या स्वरूपाचा, अथवा कोणाचा
स्वामी ? [म्हणजे केवळ भोक्त्यावांचून वाणीनेच जर भाषणादि केले, तर मग माझे
महत्त्व ते काय राहिले ? तसेच नुसत्या प्राणाने जर अभिप्राणन केले, म्हणजे वास
केतल, चक्षूनेच पाहिले, श्रोत्रानेच ऐकले, त्वचेनेच स्पर्शाचे ग्रहण केले, मनानेच

ध्यान केलें, अपानानेंच आंत आलेल्या अन्नाचें भक्षण केलें व शिभानेंच रेंताचा विसर्ग केला तर मग मी कोण ? इत्यादि योजना करावी.]

भाष्यं—यद्यहं कार्यकरणसंघातमनुप्रविश्य वागाद्यभिव्याहृतादिफलं नोपलभ्य राजेश पुरमाविश्याधिकृतपुरुषकृताकृतावेक्षणं । न कश्चिन्मामयं सन्नेवंरूपश्चेत्यधिगच्छेद्विचारयेत् । विपर्यये तु योऽयं वागाद्यभिव्याहृतादीदमिति वेद । स सन्वेदनरूपश्चेत्यधिगन्तव्योऽहं स्यात् । यदर्थमिदं संहतानां वागादीनामभिव्याहृतादि । यथा स्तंभकुड्यादीनां प्रासादादिसंहतानां स्वावयवैरसंहतपरार्थत्वं तद्वदिति ॥

भाष्यार्थ—(आतां पूर्वोक्त वाक्यार्थच स्पष्ट करितात—)=राजा पुरांत प्रवेश करून आपल्या अधिकारी पुरुषांनीं केलेले व न केलेले रक्षणादि कार्य जसे पाहतो, त्याप्रमाणें मी या शरीरेंद्रियसमूहांत प्रवेश करून वागादिइंद्रियांचें संभाषणादि फल जर जाणलें नाहीं, तर कोणीहि मला ' हा आत्मा आहे व तो अशा अशा स्वरूपाचा आहे,' असें जाणणार नाहीं, असा मजविषयीं विचार करणार नाहीं. (प्रवेश न केल्यास आपलें ज्ञान कोणाला होणार नाहीं. पण तेंच तो केल्यास अवश्य होईल, असें प्रवेशाचें फल सांगतात—)=पण त्याच्या विपरीत झाल्यास म्हणजे मी प्रवेश केल्यास जो हा हें वागादि-इंद्रियांचें भाषणादि कर्म आहे, असें जाणतो तो हा विद्यमान व ज्ञानस्वरूप आहे, अशा प्रकारें मी लोकांकडून जाणला जाण्यास योग्य होईन. (जो वागादिकांचें संभाषणादि जाणतो, तो वेदनरूप आहे, अशा रीतीनें मी जाणण्यास योग्य होईन. पण वेत्याला वेदनरूपत्व कसें ? अशी शंका घेऊं नये. कारण शात्याला ज्ञानरूपत्व नाहीं, असें म्हटल्यास तो ज्ञाता दुसऱ्या ज्ञानाचा विषय होतो, म्हणजे तो त्याच्या स्वरूपाहून निराळ्या असलेल्या ज्ञानाचें कर्म होतो, असें म्हणावें लागतें. पण मग त्या ज्ञानक्रियेचा कर्ता कोण ? ज्ञाताच आपल्या ज्ञानक्रियेचा कर्ता आहे, म्हणून म्हटलें तर एकाच वेत्याच्या ठिकाणीं कर्तृत्व व कर्मत्व हे दोन्ही परस्पर विरुद्ध धर्म असणें, हा दोष येतो. बरें एका वेत्याला जाणणारा दुसरा वेत्ता असतो, असें म्हटलें तर प्रत्येक वेत्याला त्याहून निराळ्या वेत्याची आवश्यकता असल्यामुळे अनवस्था दोष येतो. पण वेत्ता-ज्ञाता वेदनरूप, ज्ञानरूप आहे, असें समजलें म्हणजे यांतील कोणताहि दोष येत नाहीं व ज्ञाता ज्ञानरूप आहे, असा विचारवानांना अनुभवहि येत असतो, यास्तव इंद्रियांच्या व्यापारांना जाणणारा आत्मा ज्ञानरूप आहे, हा सिद्धान्त होय. एवढ्यासाठींच दुसऱ्या एका श्रुतींत ' हें मी हुंगतों, असें जो जाणतो तो आत्मा ' असें म्हणून वास घेणारा, सुवासिक पदार्थ व वास घेण्याचें साधन (घ्राण), यांचें ज्ञान हाच आत्मा आहे, असें सांगितलें आहे. असे; त्याच्या

ज्ञानरूपत्वाविषयीं प्रमाण सांगून आतां अस्तित्वाविषयीं प्रमाण सांगतात—)=एकत्र संघात पावलेल्या वागादि इंद्रियांचें हें संभाषणादि ज्याच्याकरितां आहे (तो त्याहून निराळा, त्या वागादिकांशीं संघात न पावलेला व विद्यमान आहे, अशा प्रकारें मी जाणण्यास योग्य होईन. याविषयीं म्हणजे कोणताहि संघात, संघात न पावलेल्या दुसऱ्यासाठीं असतो, याविषयीं दृष्टांत देतात—)=ज्याप्रमाणें मोठा राजवाडा, देवालय इत्यादिकांशीं संघात पावलेले खांब, भित्त वगैरे पदार्थ आपल्या अवयवांनीं त्यांच्याशीं संघात न पावलेल्या अशा दुसऱ्याकरितांच असतात, त्याप्रमाणें (शरीरेंद्रियसंघात त्यांच्याशीं संघात न पावलेल्या अशा दुसऱ्या भोक्त्याकरितांच असणार, हें उघड आहे. असा प्रकार असल्यामुळें त्यानें ईक्षण केलें याविषयीं अनुमान असें करावें—वागादि इंद्रियांचें संभाषणादि (पक्ष), त्यांच्याशीं संघात न झालेल्या दुसऱ्या कोणाकरितां असणेंच योग्य आहे (साध्य), कारण वागादिक संघात आहेत. जसें—राजाकरितां सैनिक परस्पर मिळून एकमतानें शत्रूंशीं लढावयास तयार होतात त्याप्रमाणें (हेतु). मोठा राजवाडा, देवालय इत्यादिकांशीं संघात पावलेल्या भित्त, खांब इत्यादिकांप्रमाणें (दृष्टान्त). ' तद्वदिति ' या भाष्यापुढें ' स ईक्षत ' हें श्रुतीतील तिसरें वाक्य घ्यावें. तें स्पष्ट असल्यामुळें भाष्यकारांनीं सोडिलें आहे.)

भाष्यं—एवमीक्षित्वातः कतरेण प्रपद्या इति । प्रपदं च मूर्धा चास्य संघातस्य प्रवेशमार्गौ । अनयोः कतरेण मार्गेणेदं कार्यकरणसंघातलक्षणं पुरं प्रपद्यै प्रपद्येयेति ॥

भाष्यार्थ—(असे; अशा दोन प्रयोजनांकरितां चेतनाला प्रवेश करणें भाग झालें असतां कोणत्या द्वारानें प्रवेश करावा, हा विचार करण्याचा प्रसंग येतो. म्हणून आतां मागून, पुढच्या श्रुतिवाक्याचें व्याख्यान केल्यावर ' स ईक्षत कतरेण प्रपद्या इति ' या मधल्याच राहिलेल्या वाक्याचें व्याख्यान करितात—)=असें ईक्षण करून (ज्याअर्थी वागादि इंद्रियांच्या व्यवहाराची सिद्धि व आत्म्याच्या स्वरूपाचा बोध हीं दोन प्रयोजनें सिद्ध व्हावीं, म्हणून प्रवेश करणें अवश्य आहे त्याअर्थी) या दोन मार्गांतील कोणत्या एका मार्गानें शरीरांत प्रवेश करूं ? असें त्यानें ईक्षण केलें. प्रपद म्हणजे पायाचा चववडा व मूर्धा म्ह० मस्तक, असे या संघाताचे दोन प्रवेशमार्ग आहेत. त्यांतील कोणत्या मार्गानें या शरीरेंद्रियसंघातरूप पुरांत मी प्रवेश करावा. (येथेहि ' इति ' या भाष्यानंतर श्रुतीतील दुसरें ' स ईक्षत ' हें वाक्य घ्यावें. या श्रुतिवाक्यांत ' स ईक्षत ' हें वाक्य तीनदा आलें आहे. त्यांतील पहिलें ' महते स्यादिति ' येथील इतिशब्दाच्या

पुढें योजावें. तिसरें 'तद्वदिति' या भाष्याच्या पुढें घ्यावें व दुसरें 'प्रपद्येयेति' येथील इतिशब्दाच्या पुढें योजावें.)

श्रुतिः--स एतमेव सीमानं विदार्येतया द्वारा प्रापद्यत । सैषा विदितिर्नाम द्वास्तदेतन्नान्दनं ॥ तस्य त्रय आवसथान्नयः स्वप्नाः । अयमावसथोऽयमावसथोऽयमावसथ इति ॥

अर्थ—वर सांगितलेल्या प्रकारच्या विचारानें युक्त असलेला 'सः'—परमेश्वर 'एतमेव'—मस्तकाच्या मध्यभागास म्हणजे जेथें मस्तकांतील कवठ्यांचा संधि आहे, जेथें त्या कवठ्या एकमेकींशीं जुळल्या आहेत, त्याच 'सीमानं'—एका विशेष स्थानास 'विदार्य'—विदीर्ण करून, फाडून, छिद्र करून, 'एतया द्वारा'—त्या छिद्ररूप द्वारानें 'प्रापद्यत'—ज्ञानशक्तियुक्त असलेला तो देहांत प्रविष्ट झाला. (ज्ञानोपाधीनं युक्त असलेला तो मस्तकांत प्रविष्ट झालेला असल्यामुळेंच मस्तकांत ज्ञानेंद्रियांचें आधिक्य दिसतें. त्याचप्रमाणें क्रियाशक्तिरूप उपाधीनं युक्त असलेल्या त्यानं पादाग्रांतून प्रवेश केल्यामुळें कंठाच्या खालींच कर्मेन्द्रियांचें बाहुल्य आढळतें. आतां श्रुति त्या मस्तकांतील प्रवेशाच्या द्वाराची स्तुति करते—)='सा एषा द्वाः विदितिः नाम'—त्या ह्या द्वाराला विदिति असें नांव प्राप्त झालें आहे. (कारण आत्म्याच्या भूत्यांप्रमाणें असलेल्या चक्षुरादि इंद्रियांनीं अक्षि, श्रोत्र इत्यादि गोलकांत प्रवेश व निवास केल्यामुळेंच त्यांच्या व्हामीला स्वतःच्या प्रवेशाकरितां निराळें द्वार हवें, असें वाटलें व आपल्याला शोभेल असें स्वतंत्र द्वार पाहिजे, या अभिप्रायानें त्यानं मोठ्या प्रेमानें तें केलें. त्याचा उत्कर्ष एकट करण्यासाठींच त्याला 'विदिति' हें नांव प्राप्त झालें. त्याचप्रमाणें शरीर सोडून त्या द्वारानें निघालेल्या पुरुषाला ब्रह्मलोकाची प्राप्ति होऊन क्रमानें तो मुक्त होत असल्यामुळें तें द्वार आनंदाचें निमित्त आहे. म्हणून)='तत् एतत् नान्दनम्'—ते हें द्वार नांदन म्हणजे आनंद देणारें आहे.

(आतां शरीरांत प्रवेश केलेल्या त्याच्या संचाराचीं स्थानं व त्या स्थानांतील संचारामुळें होणाऱ्या अवस्था 'तस्य त्रयः०' इत्यादि पुढील वाक्य दाखवितें—)='ज्याप्रमाणें महाराजाच्या क्रीडेकरितां त्याच्या प्रासादांत एकावर एक असे अनेक मजले केले जातात, त्याचप्रमाणें 'तस्य'—शरीरांत जीवरूपानें प्रविष्ट झालेल्या आत्म्याच्या क्रीडेकरितां 'त्रयः'—तीन 'आवसथाः'—स्थानें केलेलीं आहेत. त्या तीन स्थानीं आत्मा 'त्रयः स्वप्नाः'—तीन स्वप्ने पाहतो. आतां तीं तीन स्थानें कोणतीं, असा संशय राहूं नये म्हणून श्रुति बोट पुढें करून—'अयं आवसथः'—नेत्र हें एक क्रीडास्थान, 'अयं आवसथः'—कंठ हें दुसरें व 'अयं अवसथः'—हृदय हें तिसरें

स्थान आहे, असें दाखविते. (जागरित व सुषुप्त, यांनाहि येथें स्वप्न असें म्हटलें आहे. कारण ' विद्यमानवस्तुतत्वाला आच्छादित करून विपरीत भास करविणें ' हें स्वप्नाचें लक्षण त्यांतहि आहे. कारण त्या दोन्ही अवस्थांमध्ये विद्यमान ब्रह्मतत्वाला आच्छादित करून तद्विपरीत जीवतत्वाचा अवभास होतो. ' तीन अवसथ ' या पदांनीं पितृशरीर, मातृशरीर व स्वशरीर या स्थानांचाहि निर्देश करण्याचा श्रुतीचा उद्देश दिसतो. त्याचाच अधिक विस्तार पुढच्या खंडांत केला आहे. संसार दोन प्रकारचा आहे. एक, प्रत्येकीं होणारा व्यवहार व दुसरा, दुसऱ्या जन्माचा स्वीकार. त्यांतील पहिल्या प्रकारच्या संसाराचीं नेत्र, कंठ व हृदय हीं तीन स्थानें आहेत व दुसऱ्या प्रकारच्या संसाराचीं पित्याचें शरीर, मातेचें शरीर व स्वशरीर, हीं तीन आहेत. या वाक्याच्या शेवटीं ' इति ' असा जो शब्द आहे, तो संसाररूप आध्या-
रोपप्रकरणाच्या समाप्तीकरितां आहे.)

भाष्यं—एवमीक्षित्वा न तावन्मद्भृत्यस्य प्राणस्य मम सर्वार्थाधिकृतस्य प्रवेशमार्गेण प्रपदाभ्यामधः प्रपद्ये । किं तर्हि पारिशेष्यादस्य मूर्धानं विदार्य प्रपद्येमिति लोक इवेक्षितकारी स स्रष्टेश्वर एतमेव मूर्धसीमानं केशविभागावसानं विदार्य च्छिद्रं कृत्वैतया द्वारा मार्गेणेमं लोकं कार्यकरणसंघातं प्रापद्यत प्रविवेश ॥

भाष्यार्थ—(भाष्यकार 'स एतमेव सीमानं विदार्यैतया द्वारा प्रापद्यत' या वाक्याचें व्याख्यान करण्यासाठीं त्याला अपेक्षित असलेला अर्थ सांगतात—)=असें ईक्षण—पर्यालोचन करून (भृत्याच्या—सेवकाच्या मार्गानें स्वामीनें प्रवेश करणें अनुचित आहे हें सुचविण्यासाठीं याच मार्गानें स्वामीनें प्रवेश करण्याचा निश्चय केला, असें सांगतात—)= मी तर माझा भृत्य जो प्राण—माझ्या सर्व प्रयोजनांचा अधिकारी—त्याच्या प्रवेशमार्गानें म्हणजे दोन्ही पावलांच्या अग्रानीं खालून प्रवेश करणार नाहीं. तर काय तो जाऊन राहिलेला असल्यामुळें [कोणी भृत्य न जातां अगदीं शुद्ध राहिलेला असल्यामुळें] या संघाताच्या मस्तकाला विदीर्ण करून त्यांत मी जातों, असें एखाद्या विचारी पुरुषाप्रमाणें चांगला विचार करूनच एखादें कार्य करणारा तो स्रष्टा—ईश्वर याच ' मूर्धसीमानं '—केंसांच्या विभागाच्या अवसानास (केंसांचा विभाग—भाग—जेथें संपतो, त्या भागास, व्यवहारांत ज्या भागाला ताळू म्हणतात त्याला)विदीर्ण करून त्या द्वारानें—मार्गानें—या लोकास—शरीरेंद्रियसंघातास प्राप्त झाला, त्यांत प्रवेश करिता झाला

भाष्यं—सेयं हि प्रसिद्धा द्वाः मूर्ध्नि तैलादिधारणकाले अन्तस्तद्रसादिसंवेदनात् । सैषा विद्यतिर्विदारितत्वाद्विद्यतिर्नाम प्रसिद्धा द्वाः । इतराणि तु श्रोत्रादिद्वाराणि भृत्यादिस्थानीयसाधारणमार्गत्वान्न समृद्धीनि नानंदहेतूनि । इदं

तु द्वारं परमेश्वरस्यैव केवलस्येति । तदेतन्नानन्दनं नन्दनमेव नानन्दनमिति दैर्घ्यं छान्दसम् । नन्दत्यनेन द्वारेण गत्वा परस्मिन्ब्रह्मणीति ॥

भाष्यार्थ—(‘ सैषा विद्वतिर्नाम० ’ या वाक्याचें व्याख्यान-शंका-‘ अहोपण, पुरुषाच्या शरीरांत नऊ प्राण-इंद्रियगोलक, द्वारे आहेत. सात मस्तकांत व दोन खाली ’ त्याचप्रमाणें ‘ नवद्वारे पुरे देही० ’ इत्यादि श्रुतिस्मृतिवचनांत नऊ द्वारे प्रसिद्ध आहेत; त्यांहून निराळें मस्तकावर आणखी एक दहावें द्वार आहे, असें श्रुति-स्मृतींत कोठेंच सांगितलेलें नाहीं. समाधान-मस्तकावरील द्वार प्रत्यक्ष स्पर्शानें कळतें. लहान मुलांची टाळू किती मऊ असते हें सर्वांना ठाऊक आहे. तसेंच ‘तयोर्ध्वमायन्नमृतत्वमेति’ का.भा.२.३.१६ या उपनिषद्वाक्यांत हृदयाच्या एकेशें एक नाड्यांतील एक नाडी मस्तकांतून वर गेली आहे. तिच्या द्वारा वर जाणारा अमृतत्वास प्राप्त होतो, असें सांगितले आहे. यास्तव तें द्वार अप्रसिद्ध आहे, असें म्हणतां येत नाहीं. असे; आतां हेंच सांगण्यासाठीं वरील वाक्याचें व्याख्यान आरंभितात-)=ती ही प्रसिद्ध ‘द्वाः’-द्वार आहे. (संस्कृतांत ‘ द्वार ’ हा शब्द स्त्रीलिंगी आहे. त्याची प्रत्यक्ष प्रसिद्धि ‘सा’ व ‘एषा’ या दोन पदांनीं सुचवितात-)=कारण मस्तकावर तेल, तूप इत्यादि धारण करण्याचे वेळीं त्यांच्या रसादिकांचें ज्ञान होतें. (डोक्यावर पुष्कळ वेळ कडू तेल वगैरे ठेविल्यास त्याच्या रसादिकांचें ज्ञान होतें, असा अनुभव आहे. त्यामुळे तें द्वार प्रत्यक्षप्रमाणानें सिद्ध आहे. त्याची अशी केवल प्रत्यक्षप्रसिद्धि आहे, इतकेंच नव्हे तर ‘ विद्वति ’ या नांवानेहि तें प्रसिद्ध आहे, असें सांगतात-)=ती ही विद्वति-विदारित केलेली असल्यामुळे विद्वति-या नांवाची प्रसिद्ध ‘द्वाः’ आहे. (या ईश्वरानें स्वतःच्या प्रवेशाकरितां असाधारणपणें, दुसऱ्या कोणालाहि साधारण न होईल अशा रीतीनें, केवल आपल्याच उपयोगी पडेल, या योजनेनें तें द्वार केलेलें असल्यामुळे ‘ शरीराला नऊ द्वारे असतात ’ या पूर्वोक्त श्रुति-स्मृतिवचनांशीं विरोध येत नाहीं. कारण त्या श्रुति-स्मृतिवचनांत सेवकाप्रमाणें असलेल्या चक्षुरादिकांच्या प्रवेशाच्या द्वारांचीच गणना केलेली आहे. आतां या दहाव्या द्वाराचीहि श्रुतीमध्ये प्रसिद्धि आहे, हें सांगण्यासाठीं ‘ तदेतन्नानन्दनं ’ हा श्रुतीचा अंश आहे. त्यांत हेंच नानन्दन आहे, आणखी कोणी नाहीं, असें सांगितले आहे, अशा अभिप्रायानें भाष्यकार त्याचें व्याख्यान करितात-)=पण त्यांहून इतर श्रोत्रादि द्वारे हे भ्रूयादिकांच्या स्थानीं असलेल्या श्रोत्रादि सर्व इंद्रियांचे साधारण मार्ग असल्यामुळे समुद्ध नाहींत. तीं द्वारे आनंदाला कारण होणारी नाहींत. (समुद्ध या पदाचा-ज्यांत चांगली ऋद्धि म्हणजे आनंद आहे, तीं समुद्ध-असा विग्रह करावा.)=पण हें द्वार केवल परमेश्वराचेंच आहे, [म्हणजे असाधारण आहे.] म्हणून

तें हें 'नान्दन' होय. वस्तुतः 'तुनदि समृद्धौ' या धातूपासून 'नन्दन' असें भाव-
वाचक नाम होतें. त्यालाच येथें 'नान्दन' असें म्हटलें आहे. येथील नकाराचें
क्षेपित्व छांदस (वैदिक) आहे. 'अनेन द्वारेण गत्वा परस्मिन् ब्रह्मणि नन्दति इति
(नन्दनं)'—या द्वारानें जाऊन परब्रह्मामध्ये पुरुष आनंदित होतो, म्हणून तें 'नन्दन'
(अग्नी त्याची व्युत्पत्ति सांगितली आहे. तिच्या योगानें 'तयोर्ध्वमायन्नमृतत्वमेति' या
पूर्वोक्त श्रुतीतील त्या द्वाराची प्रसिद्धि दाखविली आहे.)

भाष्यं—तस्यैवं सृष्ट्वा प्रविष्टस्य जीवेनात्मना राज्ञ इव पुरं त्रय अवसथाः।
जागरितकाल इन्द्रियस्थानं दक्षिणं चक्षुः। स्वप्नकालेऽन्तर्मनः। सुषुप्तिकाले हृदया-
काश इत्येतत्। वक्ष्यमाणा वा त्रय आवसथाः। पितृशरीरं मातृगर्भाशयः स्वं च
शरीरमिति ॥

भाष्यार्थ—('तस्य त्रय आवसथास्त्रयः स्वप्नाः। अयमावसथोऽयमावसथोऽयमा-
वसथ इति' या एवढ्या श्रुत्यंशाचें व्याख्यान आरंभितात. याप्रमाणें ईश्वराचा शरीर-
प्रवेश सांगून त्याला वर सांगितलेल्या शरीरेंद्रियसंघात, या उपाधीमुळे प्राप्त होणारा
संसार सांगतात—)=अशारीतीनं—पूर्वोक्तप्रकारें शरीररूप पुर निर्माण करून त्यांत जीवा-
त्म्याच्या रूपानें प्रवेश केलेल्या त्याचीं राजाच्या क्रीडास्थानांप्रमाणें तीन आवसथ
म्हणजे क्रीडास्थानें आहेत. (त्यांचें वर्णन करितात—)=जागरितसमयीं इन्द्रियांचें स्थान
उजव्या नेत्र (हें क्रीडास्थान;) स्वप्नसमयीं आंतील मन [म्हणजे मनाचें अधिकरण
क्रंठस्थान; कारण 'कण्ठे स्वप्नं समादिशेत्' अशी श्रुति आहे.] व सुषुप्तिसमयीं हृद-
याकाश [हृदयानें मर्षादित झालेलें अवकाशरूप आकाश.] असा याचा इत्यर्थ. ('सुषु-
प्तीत जीव सद्रूप होतो'—छां. ६. ४. २—अशा अर्थाची श्रुति असल्यामुळे सुषुप्तीत जीव ब्रह्माचे
ठिकाणीं असतो, हें जरी खरें आहे तरी ब्रह्महि हृदयांतील अवकाशांत असतें. यास्तव
ब्रह्माशीं मिळालेलाहि तो हृदयाकाशांतच राहतो. म्हणून हृदयाकाश हें त्याचें स्थान
आहे, असें म्हटलें आहे. नाहींतर उत्तरमीमांसेतील दहाराधिकरणन्यायानें हृदयाकाश-

१ उत्तरमीमांसेच्या पहिल्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादाचें तेरावें सूत्र व पांचवें अधिकरण,
यांत हा दहाराकाशन्याय सांगितला आहे. त्याचें संक्षेपतः दिग्दर्शन असें—चवथ्या अधिकरणांत
'परपुत्रव' हा शब्द ब्रह्मामध्ये रूढ असल्यामुळे ब्रह्माची उपासना करावी, असें सांगितलें.
आतां या अधिकरणांतहि आकाशशब्द पांचवें भूत, या अर्थी रूढ असल्यामुळे त्याचीच उपा-
सना करणें उचित होय, असा पूर्वपक्ष झाला असतां भगवान् व्यास 'दहर उत्तरेभ्यः' या
शब्दानें उत्तर पक्ष सांगतात.—“यदिदस्मिन्ब्रह्मपुरे दहरं पुण्डरीकं वेदम दहरोऽस्मिन्नन्तरा-
काशः” या श्रुतीतील 'दहर आकाश' या शब्दानें परमात्माच व्यावा. कारण त्या वाक्याच्या
पुढील शब्दांत 'अपहतपाप्मा' इत्यादि जीं विशेषणें आहेत त्यांवरून तसा निश्चय होतो.

शब्दानें ब्रह्म समजल्यास 'त्याचे तीन स्वप्न आहेत' या वाक्याने पुढें सांगितलेलें त्याचें स्वप्नतुल्यत्व अनुपपन्न-अयोग्य होतें. एवढ्याकरितांच भाष्यकार 'वक्ष्यमाणं वा त्रय आवसथाः।' हा दुसरा पक्ष सांगतात-)=अथवा पुढें सांगितलेले हे तीन आवसथ समजावे (त्यांचाच निर्देश करितात-)=पित्याचें शरीर, मातेचा गर्भाशय व आपलें शरीर [हे तीन आवसथ आहेत.]

भाष्यं—त्रयः स्वप्ना जाग्रत्स्वप्नसुषुप्त्याख्याः । ननु जागरितं प्रबोधरूपत्वात् स्वप्नः । नैवं । स्वप्न एव । कथं । परमार्थस्वात्मप्रबोधाभावात्स्वप्नवदसद्वस्तुदर्शनाच्च । अयमेवावसथश्चक्षुर्दक्षिणं प्रथमः । मनोऽन्तरं द्वितीयः । हृदयाकाश-स्तृतीयः । अयमावसथ इत्युक्तानुकीर्तनमेव ॥ तेषु शयमावसथेषु पर्यायेणात्म-भावेन वर्तमानोऽविद्यया दीर्घकालं गाढप्रसुप्तः स्वाभाविक्त्या न प्रबुध्यतेऽनेकशतसहस्रानर्थसंनिपातजदुःखमुद्राराभिघातानुभवैरपि ॥

भाष्यार्थ—(अहोपण, 'आत्मा वा इदं एक एव' पृ. या आरंभीच्या वाक्याने अद्वितीयरूपानें सांगितलेल्या आत्म्याचा तीन क्रीडास्थानांशीं योग-संबंध कसा होतो ? अशी आशंका घेऊन 'ते आवसथ मिथ्या असल्यामुळे आत्म्याच्या पारमार्थिक-त्रिका-लाबाधित अद्वितीयत्वाचा बाध होत नाही' असें समाधान सांगण्यासाठींच श्रुतीने 'त्रयः स्वप्नाः' असें म्हटलें आहे. भाष्यकार त्याचें व्याख्यान करितात-)=जाग्रत्, स्वप्न व सुषुप्ति या नांवांचे-तीन स्वप्न-स्वप्नतुल्य आहेत. (येथील 'जाग्रत्स्वप्न' इत्यादि पद उपलक्षणार्थ आहे. यास्तव त्यावरून पूर्वोक्त पितृशरीर, मातृगर्भाशय व स्वशरीर, यांचेहि ग्रहण करावें. पण त्यांना स्वप्नतुल्यत्व नाही, अशी शंका वेतात-)=अहोपण, जागरित प्रबोधरूप-यथार्थ ज्ञानरूप, विषय व इंद्रिये यांच्या संयोगामुळे होणाऱ्या प्रमाणसिद्ध ज्ञानरूप-असल्यामुळे स्वप्न नव्हे. (येथेहि पूर्वोक्त तीन शरीरें उपलक्षित होतात. असो; जागरितादि प्रबोधरूप जरी असलें तरी त्यांचे प्रबोध स्वप्नप्रबोधासारखेच आहेत. त्यामुळे त्यांना स्वप्न म्हणण्यांत कांहीं दोष नाही, असें उत्तर देतात-)=असें नाही. ते आवसथ स्वप्नच आहेत. (पण त्यांना स्वप्न, असें कोणी म्हणत नाहीत, अशा अभिप्रायानें वादी म्हणतो-)=ते स्वप्नच कसे ? (अवि-वेकी जरी त्यांना स्वप्न म्हणत नसले तरी विवेकी स्वप्नाचें लक्षण जाणतात व त्यामुळे जागरितादि किंवा पितृशरीरादि तीन आवसथ हीं तीन स्वप्नेच आहेत, असें ते म्हणतात, असें भाष्यकार सांगतात-)=कारण परमार्थ-परम सत्य असा जो आत्मा त्याचा प्रबोध त्यावेळीं नसतो व त्या सर्व अवस्थांमध्ये स्वप्नाप्रमाणेच असद्वस्तूंचें दर्शन होतें. (त्रिकालाबाधित वस्तुतत्त्व आच्छादित होऊन असत्-अविद्यमान-

वस्तुचा भास होणें, हें स्वप्न आहे, असें स्वप्नाचें लक्षण केलेलें आहे व जागरितहि तसेंच आहे. कारण त्या अवस्थेतहि ब्रह्मस्वरूप आच्छादित होऊन असत् जगाची प्रतीति येते, असा याचा भावार्थ.)=उजवा नेत्र हाच पहिला आवसथ आहे. आंत असलेलें जें मन तेंच दुसरा आवसथ आहे. हृदयाकाश हा तिसरा आवसथ होय. श्रुतीनें 'हा आवसथ, हा आवसथ' असें म्हणून 'त्रय आवसथाः' या शब्दांनीं सांगितलेल्या तीन आवसथांचेंच अनुकीर्तन [अनुवाद] केलें आहे, [म्हणजे 'अयमावसथः०' इत्यादि वाक्यानें कांहीं निराळींच गोष्ट सांगितली आहे, असें नाही. तर एखाद्या मोठ्या वाळ्याचे मजले जसे खाली व वर असतात, त्याप्रमाणें खाली-वर असलेल्या नेत्रादिकांचाच बोटांनें निर्देश करून ते शरीरापासून कोठें दूर किंवा बाहेर नाहीत, असें दाखविलें आहे.]

(अहोपण, 'आवसथ' हा शब्द एका प्रकारच्या घराला लावीत असतात. तेव्हां त्याचाच प्रयोग नेत्रादिकांच्या ठिकाणीं कसा करितां ? अशी आशंका घेऊन घरांत असलेल्या पुरुषाप्रमाणेंच या तीन स्थानांत असलेल्या जीवाला दीर्घ निद्रा लागलेली दिसते. त्याचप्रमाणें घरांत सुखानें निजलेल्या पुरुषाप्रमाणें या स्थानांत असणारा जीवहि लवकर जागा-ज्ञानवान् होत नाही. यास्तव नेत्रादिस्थानांना गौणवृत्तीनें आवसथ-म्हणून म्हटलें आहे, असें समाधान सांगतात-)=त्याच आवसथांमध्ये क्रमानें आत्मभावानें-'हाच मी' अशा भावनेनें असणारा व स्वाभाविक अविद्येमुळे दीर्घ काल झोंपी गेलेला हा जीव अनेक शत व सहस्र म्ह. शेकडों व हजारों अनर्थांच्या संनिपातांपासून-संबंधापासून उद्भवलेल्या दुःखरूपी मुद्रयांचें प्रहार सोशीत असूनहि-त्या प्रहरांच्या अनुभवांनींहि-जागा-सावध होत नाही. (म्हणून नेत्रादि स्थानांना गौणवृत्तीनें आवसथ म्हटलें आहे.)

(आतां श्रुति अपवादप्रकरणाचा अर्थ थोडक्यांत दाखविते-)

श्रुतिः-स जातो भूतान्यभिन्यैख्यन् किमिहान्यं वावदिषदिति ॥ स एतमेव पुरुषं ब्रह्म ततममपश्यत् ॥ इदमदर्शमिति ३ ॥ तस्मादिदन्द्रो नामेदन्द्रो ह वै नाम तमिदन्द्रं सन्तमिन्द्र इत्याचक्षते परोक्षेण ॥ परोक्षप्रिया इव हि देवाः परोक्षप्रिया इव हि देवाः ॥ इति तृतीयः खंडः । द्वितीयारण्यकस्य चतुर्थब्राह्मणायः ॥

अर्थ- 'सः' - तो परमात्मा 'जातः' - देहांत प्रवेश करून जन्म, मरण, जाग्रत्, स्वप्न व सुषुप्ति यांच्या योगानें संसारी झाला. पण पुढें ईश्वराच्या अनुग्रहानें आणि

१ स्वस्थ झोंप घेणें व लवकर जागे न होणें या आवसथांतील गुणांचें साम्य नेत्रादि स्थानांशीं आहे. म्हणून त्यांना गौणवृत्तीनें आवसथ म्हटलें आहे,

इ व शास्त्र यांच्या प्रसादानें 'भूतानि'—आकाशादि भूतें व प्राणी यांना 'अभिव्यै-
त्'—सर्व प्रकारें विवेकानें जाणता झाला, [म्हणजे ही दिसणार्थी आकाशादि भूतें
प्राण्यांचे देह कोठून उत्पन्न झाले ? त्यांचें रक्षण कोण करितें ? त्यांचा लय कशांत
तो ? इत्यादि प्रकारें आपल्यापाशींच आपल्याला प्रश्न करून त्यानें शास्त्रांत सांगि-
त्याप्रमाणें विवेचन केलें. तेव्हां सर्व संसार मायाकल्पित असल्याकारणानें ब्रह्मच
र्मींचें तात्त्विक स्वरूप आहे, असें त्याला कळलें.]—तेव्हां तो म्हणाला—'इह'—या
गांत 'किं वा अन्यं'—कोणती बरें दुसरी—ब्रह्माहून निराळी वस्तु आहे, असें 'वाच-
षत्'—मी म्हणूं ? ब्रह्माहून पृथक् कांहीं सांगतां येणें शक्य नाहीं, 'इति'—असा
श्रय करून 'सः'—तो जीव 'एतं एव पुरुषं'—याच शरीरांत प्रविष्ट झालेल्या
द्रूप—देहादिकांच्या साक्षी पुरुषास 'ततमम् ब्रह्म अपश्यत्'—अतिशय विस्तृत ब्रह्म
हता झाला. शरीरांत प्रविष्ट झालेला तो जीवात्मा 'ब्रह्मच आत्मा आहे' असें
क्षात् जाणून 'इदं अदर्शम्'—मी हें पाहिलें, 'इति३' या वाक्यानें आपला अप-
रोक्ष अनुभव प्रकट करीत अतिशय संतुष्ट झाला. येथील 'इति३' या शब्दांतील
शेवटच्या 'इ' हा स्वर प्लुत आहे. (न्हस्व स्वराची एक मात्रा, दीर्घाच्या दोन मात्रा
प्लुत स्वराच्या तीन मात्रा असतात.) जीवाचा संतोष व्यक्त करण्यासाठीं येथें प्लुत
स्वराचा उपयोग केला आहे. ज्याअर्थी त्यानें 'इदं अदर्शम्' असें म्हटलें, 'तस्मात्
'इंद्रो नाम' त्याअर्थी 'इदं दृष्टं' या व्युत्पत्तीनेंच तो जीव 'इंद्र' या नांवास
गात झाला. या व्युत्पत्तीप्रमाणें 'इंद्र' या नांवाची प्रसिद्धि आहे. पण 'व्यवहा-
रांत परमेश्वराला 'इंद्र' असें म्हणतात; 'इंद्र' असें कोणी म्हणत नाहीं, 'म्हणून
कोणी म्हणेल तर तें खरें आहे, पण वर सांगितल्याप्रमाणें वस्तुतः 'तं इंद्रं सन्तं
इन्द्रः इति आचक्षते परोक्षेण'—तो 'इंद्र' असतानांच त्याच्या नांवामध्यें 'परोक्षत्व'
हा धर्म यावा म्हणून मधल्या दकाराचा लोप करून 'इन्द्र' असेंच म्हणतात. 'हि'
—कारण 'देवाः'—सर्व पूज्य 'परोक्षप्रियाः इव'—जणुंकाय परोक्षप्रियच असतात.
म्हणजे त्यांना त्यांच्या प्रत्यक्ष नांवापेक्षां परोक्ष 'आचार्य, उपाध्याय' इत्यादि नांवेंच
प्रेय असतात, असें व्यवहारांतहि दिसतें. शेवटच्या चार शब्दांची आवृत्ति करून
येथें दुसऱ्या आरण्यकाचा चवथा अध्याय संपला, असें सुचविलें आहे. ३

भाष्यं—स जातः शरीरे प्रविष्टो जीवात्मना भूतान्यभिव्यैख्यम्याकरोत् ॥ स
रुदाचित्परमकारुणिकेनाचार्येणात्मज्ञानप्रबोधकृच्छब्दिकायां वेदान्तमहावाक्य-
भेयां तत्कर्णमूले ताड्यमानायामेतमेव सृष्ट्यादिकर्षत्वेन प्रकृतं पुरुषं पुरि

अथानमात्मानं ब्रह्म बृहत्तमं तत्कारणैकेन लुप्तेन तत्तत्तमं व्याप्ततमं परिपूर्णं
माकाशवत्प्रत्यबुध्यतापश्यत् । कथम् । इदं ब्रह्म ममात्मनः स्वरूपमदर्शं दृष्ट्वा-
नस्मि । अहो इति विचारणार्था प्लुतिः पूर्वम् ॥

भाष्यार्थ—(जागरितादिक हा, भूतांची कार्ये, असा जो शरीरेंद्रियसंघात त्याचा
धर्म आहे, आत्म्याचा नव्हे; पण त्याहून भिन्न असलेल्याहि आत्म्याचा त्या धर्माचे
ठिकाणीं तादात्म्य-अभिमान होत असल्यामुळे—म्हणजे हें शरीरच मी असून त्याचे
धर्म हे माझेच धर्म, असा अभिमान त्याला वाटत असल्यामुळे—जागरादि हे आत्म्याचे
धर्म होऊं शकतात, असे सांगण्यासाठीं 'स जातो०' इत्यादि श्रुतिवचन आहे.
भाष्यकार त्याचें आतां व्याख्यान करितात—)'स जातः'—तो झालेला म्हणजे जीवरूपानें
शरीरांत प्रविष्ट झालेला ईश्वर 'भूतानि अभिव्यैह्यत्'—भूतांनाच 'अभि—आभि-
मुख्येन—तादात्म्येन'—अभिमुख्यावानें—तादात्म्यानें 'वैख्यत्—व्याकरोत्'—व्यक्त
जाणता झाला (व भूतांनाच तादात्म्यानें बोलला. म्हणजे मी मनुष्य आहे, काणा
आहे, सुखी आहे, इत्यादि प्रकारें देह, इंद्रियें व अंतःकरण यांच्या मनुष्यत्व,
काणत्व व सुखित्व या धर्मांचा आपल्यावर तादात्म्याध्यास करून बोलला, याविषयीं
'या जीवात्मरूपानें प्रवेश करून मी नाम व रूप यांस व्यक्त करितों'—छां.भा.६.४.२.
—अशी छांदोग्य श्रुतिहि आहे.)

(अहोपण, आत्मा शरीरेंद्रियसमूहाहून पृथक् आहे, असें ज्ञान झाल्यावर, वर
सांगितलेल्या प्रकारचा तादात्म्यभ्रम कोटून होणार ? अशी आशंका घेऊन श्रुति
म्हणते—'इह'—या शरीरांत 'अन्यं'—व्यतिरिक्त—पृथक् आत्म्याला 'वावदिषत्
किम्'—बोलला काय ? नाही; तो जीव तसें बोलला नाही. इतकेंच नव्हे तर आत्मा
शरीराहून अन्य आहे, व्यतिरिक्त आहे, हें त्याला कळलेंहि नाही. 'वावदिषदिति'
येथील इतिशब्द 'यस्मात्' या अर्थी म्हणजे हेतुवर्ती आहे. यास्तव त्याची योजना
अशी करावी " ज्याअर्थी त्याला तें समजलें नाही त्याअर्थी तो भूतांना तादात्म्यानें
स्पष्ट जाणता व बोलता झाला. किंवा तो इतिशब्द येथें अध्यारोपप्रकरण संपलें," असें
दाखविण्यासाठीं आहे. आचार्यांच्या उपलब्ध भाष्यामध्ये श्रुतीचें शेवटचें वाक्य घेत-
लेलें नाही. म्हणून आनंदज्ञान म्हणतात—" किमिहान्यं वावदिषदिति, हें वाक्य
स्पष्टार्थ असल्यामुळे भाष्यकारांनीं त्याची उपेक्षा केली. किंवा पुस्तकलेखकाच्या
प्रमादामुळे तें राहून गेलें असावें." यावरून आनंदज्ञानांच्या वेळींच तें भाष्यांत नव्हतें,
असें ठरतें. येणेंप्रमाणें अध्यारोप दाखवून त्याचा अपवाद करण्याकरितां 'स एत

भिव मुख्यं ब्रह्मतत्तममपश्यद्विदमदर्शमिति३' हे वाक्य आहे. यस्तव भाष्यकार आतां त्याचें व्याख्यान करितात—वर सांगितल्याप्रमाणें शरीरांत प्रवेश करून संसारी जीव झालेला)=तो एखादे वेळीं अति दयाळु आचार्यानें आत्मज्ञानाचा उत्तम बोध करणारा उत्तम शब्द जिला आहे अशी वेदान्तमहावाक्यरूप दुंदुभि त्याच्या कर्ण-मूलाशी—कानांशी वाजविली असतां याच म्ह० सृष्ट्यादिकांचा कर्ता म्हणून ज्याचें वर्णन आरंभिलें आहे, त्याच पुरुषास—शरीररूप पुरीत राहणाऱ्या आत्म्याला 'ब्रह्म'—बृहत् मोठें 'ततम' या शब्दांतील एक तकार लुप्त झाला आहे. यास्तव त्यास 'तततम'—अतिशय व्याप्त आकाशाप्रमाणें परिपूर्ण जाणता झाला, पहाता झाला. (तो आत्मा सर्वव्यापी आकाशासारखा पूर्ण आहे, असें जाणता झाला. ' आचार्यावान् पुरुषो वेद' -छां.भा.६.१४.२—म्हणजे ज्याला विद्येचा बोध करणारा आचार्य असतो तोच पुरुष आत्म्याला जाणतो, अशी श्रुति असल्यामुळें विद्योपदेशक आचार्यावांचून आपो-आप वाक्यार्थबोध होत नाही, हें सुचविण्यासाठीं ' परम दयाळु आचार्यानें ' असें म्हटलें आहे. सर्व उपनिषत्कांड म्हणजे सर्व उपनिषदांचा समुदाय दुंदुभीच्या स्थानीं असून त्यांतील ' तत्त्वमसि ' इत्यादि महावाक्यें हा त्यांचा प्रबोध करणारा शब्द आहे. मस्तकसंबंधी नाडीनें प्रवेश करून शरीररूप पुरांत राहणाऱ्या आत्म्याला ' हा आत्मा ब्रह्म आहे, ' असें जें त्यानें जाणलें तें परोक्ष जाणलें कीं काय, असा प्रश्न करून कृतार्थता व्यक्त करणाऱ्या त्याच्याच वाक्यानें त्या ज्ञानाचें अपरोक्षत्व सांगततात—)=तो आत्म्याला परिपूर्ण कसें जाणता झाला ? (परोक्ष कीं अपरोक्ष ?) हें ब्रह्म—बृहत् तत्त्व माझे आत्म्याचें स्वरूप आहे, असें मी पाहिलें आहे. ' इती३ ' हा प्लुत स्वरान्त शब्द ' अहो ' याअर्थी आहे. ' विचारणार्थी प्लुतिः पूर्वे ' या वाक्यानें विचार करणें या अर्थी प्लुत स्वराचें विधान केलें आहे. (त्या प्लुतीनें ब्रह्म यथार्थतः जाणलें कीं नाही, असा विचार करून व चांगल्याप्रकारें जाणलें, असा निश्चय करून ' इति '—अहो, या शब्दानें स्वतःचें कृतार्थत्व प्रकट केलें आहे.)

भाष्यं—यस्माद्विदमित्येव यत्साक्षादपरोक्षाद्ब्रह्म सर्वान्तरमपश्यत् परोक्षेण तस्माद्विदं पश्यतीतिदंद्रो नाम परमात्मा । इदंद्रो ह वै नाम प्रसिद्धो लोक

१ किंवा मागच्या ' स जातो भूताम्यभि० ' या वाक्यापासूनच अपवादाला आरंभ झाला आहे, असें समजावें. यापक्षीं वाक्ययोजना अशी करावी. - ' भूतानि व्याकरोत् '—भूतांचें विवेचन करून त्यांना स्वतःची सत्ता आहे कीं नाही, असा विचार केला आणि विचार केल्यावर आत्मव्यतिरिक्त स्वतःसत्ताक दुसरे कांहीं आहे, असें म्हणूं तरी कसें ? कारण आत्म्यावांचून दुसरे कांहीं आहे, असें मला दिसतच नाही, असा त्यानें निश्चय केला.

ईश्वरः । तमेवमिदं सन्तमिन्द्र इति परोक्षेण परोक्षाभिधानेनाचक्षते ब्रह्मविदुः
संव्यवहारार्थं पूज्यतमत्वात्प्रत्यक्षनामग्रहणभयात् ॥ तथा हि परोक्षप्रियाः परो-
क्षनामग्रहणप्रिया इव एव हि यस्माद्देवाः । किमुत सर्वदेवानामपि देवो महेश्वरः
द्विर्वचनं प्रकृताध्यायपरि समाप्त्यर्थम् ॥

इति श्रीमद्गोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकरभगवत्कृतावैतरेयोपनि-
षद्भाष्ये प्रथमोऽध्यायः ॥ १ ॥ आरण्यकक्रमेण चतुर्थोऽध्यायः ॥ ४ ॥

भाष्यार्थ—(' इन्द्र ' या नांवावरुनहि त्याला अपरोक्षज्ञान झालें असें ठरतें, हें
सांगण्यासाठी ' तस्मादिदन्द्रो नामेदन्द्रो इ वै नाम तमिदं सन्तमिन्द्र इत्याचक्षते
परोक्षेण । ' हें श्रुतीचें वाक्य आहे. आचार्य त्याचें व्याख्यान करितात—)= ज्याअर्थी
जें साक्षात् अपरोक्ष व सर्वांच्या अंतःकरणांत असणारे ब्रह्म तें ' हें ' अशा प्रकारें अप-
रोक्षपणें पाहता झाला, त्याअर्थी ' इदं पश्यति ' म्हणून ' इन्द्र ' या नांवाचा पर-
मात्मा. (म्हणजे साक्षात् ज्ञानाचा विषय होतो म्हणून तो इन्द्र. सर्वांतर ब्रह्म
' इदं-हें ' अशा रीतीनें नित्य अपरोक्ष असलेला प्रत्यगात्मा आहे, असें तो जीव
विचारानंतर पहाता झाला, असा याचा भावार्थ.)=इन्द्रच लोकांमध्ये ईश्वर या नांवानें
प्रसिद्ध आहे. (अहोपण, ' इन्द्रो मायाभिः पुरुरूपं ' इत्यादि श्रुतींत ईश्वर ' इन्द्र '
—या नांवानें प्रसिद्ध आहे. ' इन्द्र ' या नांवानें तो कोठेंच प्रसिद्ध नाही, असें कोणी
विचारील म्हणून सांगतात—)=याप्रमाणें ' इन्द्र '—असलेल्या त्याला ब्रह्मवेत्ते परोक्षत्वानें
—परोक्ष नांवानें ' इन्द्र ' असें चांगल्या व्यवहारासाठी म्हणतात. [वस्तुतः इन्द्रच.
पण त्याच्या परोक्षत्वाकरितां त्यांतील ' द ' या अक्षराचा लोप करून ' इन्द्र ' असें
म्हणतात, असा भावार्थ. आतां तसें करण्याचें प्रयोजन सांगतात—)=तो पूज्यतम-
अतिशय पूज्य असल्यामुळे त्याचें प्रत्यक्ष नांव घेतल्याचा दोष घडेल, या भयानें
(ते परोक्ष नांव घेतात.)

(पूज्यांचें नांव परोक्षच घ्यावें, याविषयीं बेंथें प्रमाण सांगतात—)=कारण देव-
पूज्य परोक्षप्रिय आहेत. म्हणजे परोक्ष नांव घेणेंच त्यांना आवडतें, (पूजकांनीं
आपलें प्रत्यक्ष नांव न घेतां परोक्ष घ्यावें, असें पूज्यांना वाटतें. त्यांना ही गोष्ट प्रिय
असते. म्हणूनच आचार्य, उपाध्याय इत्यादि नांवें लोकांना आवडतात. देवदत्त,
विष्णुमित्र इत्यादि त्यांचीं त्यांचीं लौकिक नांवें आवडत नाहीत आणि सामान्य
पूज्यांचीहि जर अशी स्थिति आहे,)=तर मग सर्व देवांचाहि देव जो महेश्वर त्या-
विषयीं काय सांगावें ? (नांवाचें परोक्षत्व म्हणजे यथार्थ नांवांमध्ये कांहीं बदल करून

मूळ नांवाचें स्वरूप झांकून टाकणेंच आहे. असो;] येथें 'परोक्षप्रिया इव हि देवाः
या वाक्याची द्विशक्ति, या अध्यायाची समाप्ति झाली, हें सुचविण्यासाठीं आहे.

इति ऐतरेयोपनिषदाच्या तृतीयखंडाच्या श्रीशंकराचार्यकृत भाष्याचा विष्णुशर्म-
कृत सार्थ व सविवरण भाष्यार्थ समाप्त झाला. येथें दुसऱ्या आरण्य-
काचा चवथा अध्यायहि समाप्त झाला.

भाष्यं—अस्मिंश्चतुर्थेऽध्याय एष वाक्यार्थः । जगदुत्पत्तिस्थितिप्रलयकृद्सं-
सारी सर्वज्ञः सर्वशक्तिः सर्ववित्सर्वमिदं जगत्स्वतोऽन्यद्वस्त्वन्तरमनुपादायैव
आकाशादिक्रमेण सृष्ट्वा स्वात्मप्रबोधनार्थं सर्वाणि च प्राणादिमच्छरीराणि स्वयं
प्रविवेश । प्रविश्य च स्वमात्मानं यथाभूतमिदं ब्रह्मास्मीति साक्षात्प्रत्यबुध्यत ।
तस्मात्स एव सर्वशरीरेष्वेक एवात्मा नान्य इति ॥ अन्योऽपि 'सम आत्मा
ब्रह्मास्मीत्येवं विद्यात्' इति । 'आत्मा वा इदमेक एवात्र आसीत्' इति 'ब्रह्म
ततमं' इति चोक्तम् । अन्यत्र च ॥

भाष्यार्थ—(आतां भाष्यकार पांचव्या अध्यायाच्या व्याख्यानाला आरंभ कर-
ण्यापूर्वी चवथ्या अध्यायांत येऊन गेलेल्या अनेक विषयांतील मुख्य प्रतिपाद्य विषय
कोणता तें अगोदर सांगतात. १ आत्म्याचें एकत्व, २ लोक व लोकपाल यांची सृष्टि,
३ अशनाया व पिपासा यांची योजना, ४ शरीराची व अन्नाची उत्पत्ति, ५ देवतांचा
शरीरप्रवेश, ६ अशनाया व पिपासा यांना देवतांचें भागीदार करणें, हे विषय वर
आले आहेत. पण ते सर्वच या उपनिषदाचे किंवा या अध्यायाचे प्रतिपाद्य आहेत,
असें म्हणतां येत नाहीं. म्हणून आचार्य त्याविषयीं सविस्तर विचार आरंभितात—)
=या चवथ्या अध्यायांत हा वाक्यार्थ विवक्षित आहे. (यावरून हा सर्व भाष्यभाग
चवथ्या अध्यायाच्या समाप्तीपूर्वीच उपसंहाररूपानें असावयास पाहिजे होता, असें
वाटतें. पण अनेक प्रतीवरून शुद्ध करून छापलेल्या आनंदाश्रमांतील पुस्तकांत तो
पांचव्या अध्यायाच्या आरंभी घातला आहे. म्हणून आम्हीहि येथें तशीच योजना
केली आहे. असो; हा म्हणजे सर्व 'शरीरांत एकच आत्मा आहे व तोच परमेश्वर
आहे,' असा पुढें निश्चित केलेला सिद्धान्त. या वाक्यांत 'विवक्षितः' म्हणजे सांगा-
वयास इच्छिलेला, प्रतिपाद्य, हा शब्द अधिक घालावा. पण हाच अर्थ विवक्षित
आहे, म्हणून कशावरून ? अशी शंका घेऊन 'पूर्व संदर्भ पाहिला असतां तोच
विवक्षित अर्थ आहे, असा निश्चय होतो, म्हणून ' असें उत्तर सांगतात—)=जगाधी
ऐ... १५

उत्पत्ति, स्थिति व प्रलय करणारा असंसारी, सर्वज्ञ, सर्वशक्ति, सर्ववेत्ता आपल्याहुन निराळी दुसरी वस्तु न घेतांच आकाश, वायु इत्यादि क्रमानें हें सर्व जगत् निर्माण करून स्वात्म्याचा प्रबोध व्हावा, म्हणून प्राणादिकांनी युक्त असलेल्या सर्व शरीरांत तो स्वतः शिरला. (मूळ उपनिषदांत लोक, लोकपाल व अन्न यांची उत्पत्तिच सांगितली आहे. पण 'माझ्यावांचून हें कसे राहूं शकेल?' असा विचार करून त्यानें त्यांत प्रवेश केला असें मुळांत वर्णन असल्यामुळें स्थितीचीहि कल्पना होते आणि उत्पत्ति व स्थिति यांचा बोध झाला कीं, अर्थात् प्रलयाचीहि कल्पना होते. म्हणून भाष्यांत 'उत्पत्ति-स्थिति-प्रलयकृत' असें म्हटलें आहे. वर लोकपालादिकांनाच भोक्तृत्व सांगितलेलें असल्यामुळें येथें भाष्यांत 'असंसारी' असें म्हटलें आहे. सामान्यतः—साक्षिरूपानें—सर्व जाणतो म्हणून, 'सर्वज्ञ' व विशेषतः सर्वप्रकारें प्राण्यांच्या अंतःकरणवृत्तींच्या द्वारा सर्व जाणतो म्हणून 'सर्ववित्'. 'सृष्ट्वा'-शब्दापर्यंत 'जगत्' हें आत्म्याचें कार्य असल्यामुळें त्याहुन पृथक् नाही, असें सांगून तो स्रष्टा आत्मा प्रत्यगात्म्याहुनहि अभिन्न, अपृथक्, एकरूप कसा, तें 'स्वात्मप्रबोधनार्थ' इत्यादि पुढील शब्दांनीं सांगितलें आहे. सर्व प्राणादिमान् शरीरांत त्यानें स्वतः प्रवेश केला, या एवढ्याच सांगण्यानें त्यांचा अभेद सिद्ध होतो, असें नाही. तर अभेदज्ञानाचें मुळांतच वर्णन असल्यामुळें त्याची सिद्धि होते, असें म्हणतात—)=आणि त्यांत प्रवेश करून यथार्थ स्वात्म्याला 'हें ब्रह्म मी आहे,' असें साक्षात् जाणता झाला. तस्मात् तोच—सर्व शरीरांत एकच आत्मा आहे, दुसरा नाही, असा (वाक्यार्थ येथें विवक्षित आहे. अर्थात् ज्यापेक्षां सर्व शरीरांत एकाचाच प्रवेश सांगितला आहे, आणि ज्यापेक्षां प्रविष्ट झालेल्या त्याचें ब्रह्मत्वानें ज्ञान होतें, असें सांगितलें आहे, त्यापेक्षां सर्व शरीरांत एकच आत्मा आहे व तो सर्वज्ञ ईश्वर आहे, त्याहुन अन्य नव्हे, हा वाक्यार्थ या अध्यायांत विवक्षित आहे, असा या वाक्याचा पूर्व वाक्याशी संबंध.)

('सम आमेति विद्वात्' हा संहितोपनिषदांतील वाक्यांशहि हाच अर्थ सांगत आहे, असें सांगतात—)=दुसराहि संहितामंत्र 'सम म्हणजे सर्वभूतांमध्ये एक आत्मा ब्रह्म मी आहे, असें जाणावें,' असें सांगतो. (सर्व प्राण्यांत असणारा एक सर्वव्यापी आत्माच मी आहे, शरीरादि मर्यादित वस्तु नव्हे, असें जाणावें. असो 'स ईक्षत' इत्यादि वाक्यसंदर्भावरून असा अर्थ प्रतीत होतो, असें येथवर सांगितलें. आतां उपक्रम व उपसंहार, यांवरूनहि हाच अर्थ कसा प्रतीत होतो, तें सांगतात—)= 'उत्पत्तीच्या पूर्वी हें जगत् एक आत्माच होता' असें व 'ब्रह्म अतिशय व्यापून राहिलेलें पाहता झाला,' असें म्हटलें आहे. (तसेंच छान्दोग्यांत 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्'—६.२.१.—

‘तदेतद्ब्रह्मापूर्वं’ इत्यादि वाक्यांमध्ये अद्वितीयत्व सांगितलें आहे, असें सांगतात—)
=तसेंच दुसऱ्या उपनिषदांतहि सांगितलें आहे.

भाष्यं—सर्वगतस्य सर्वात्मनो बालाग्रमात्रमप्यप्रविष्टं नास्तीति कथं सीमानं विदार्थं प्रापद्यत पिपीलिकेव सुषिरम् । नन्वत्यरूपमिदं चोद्यं । बहु चात्र चोदयितव्यम् । अकरणः समीक्षत । अनुपादाय किंचिल्लोकानसृजत । अद्भुतः पुरुषं समुद्धृत्यामूर्छयत् । तस्याभिध्यानान्मुखादि निर्भिन्नं मुखादिभ्यश्चाग्न्यादयो लोकपालास्तेषां चाशनायापिपासादिसंयोजनं तदायतनप्रार्थनं तदर्थं गवादिप्रदर्शनं तेषां यथायतनप्रवेशनं सृष्टस्यान्नस्य पलायनं वागादिभिस्तज्जिघृक्षा । एतत्सर्वं सीमाविदारणप्रवेशसममेव ॥

भाष्यार्थ—(‘स एतमेव सीमानं विदार्येतया द्वारा प्रापद्यत’ पृष्ठ १०३ पहा. या वाक्यांत स्रष्ट्यानेंच शरीरांत प्रवेश केला, असें सांगितलें आहे आणि त्यावरूनच जीव व ईश्वर यांचें ऐक्य आहे, असें ठरतें; असा तुमच्या म्हणण्याचा अभिप्राय दिसतो. पण तो असंगतार्थ असल्यामुळें अयोग्य आहे, अशी शंका घेतात—)=सर्वगत सर्वात्म्याचें अप्रविष्ट असें केंसाच्या अग्रा एवढेंहि कांहीं नाहीं. [म्हणजे सर्ववस्तूंमध्ये ओत-प्रोत भरलेल्या सर्वात्म्यानें ज्यांत प्रवेश केलेला नाहीं, असें या जगांत कांहीं नाहीं, अणुरूप एवढाहि भाग त्याच्यावांचून नाहीं.]=तेव्हां तो आत्मा—स्रष्टा एखादि मुंगी जशी बिळांत शिरते, त्याप्रमाणें मस्तकावरील केंसाच्या विभागाचा शेवट जेथें होतो त्या स्थानास छिद्र पाडून आंत कसा शिरला ? (अर्थात् शरीररहित असलेल्या त्याला विदारण कसें करितां आलें ? त्याचप्रमाणें सर्वगत—सर्वव्यापी आत्म्याचा शरीरांत प्रवेश होणेंहि संभवत नाहीं. अहोपण, नुस्त्या शब्दावरून प्रतीत होणारा अर्थ असंगत आहे, असें म्हणतां कीं विचारपूर्वक निश्चित केलेला विवक्षितार्थहि असंगत आहे, असें तुमचें म्हणणें आहे ? यांतील पहिला पक्ष घेतल्यास चवथ्या अध्यायांतील शब्दावरून प्रतीत होणारे सर्वच अर्थ असंगत आहेत, असें होतें व त्यामुळें ते सर्वच अप्रमाण ठरतात. पण वेदार्थ अप्रमाण आहे, असें ठरणें युक्त नव्हे, अशा अभिप्रायानें सिद्धान्ती म्हणतात—)=अहोपण, हा आक्षेप अगदींच अल्प आहे. या अध्यायांत तसें आक्षेपार्ह पुष्कळच आहे. (कसें तें पहा—ईक्षण म्हणजे पाहणें, तें चक्षुःप्रभृति इंद्रियांनींच होतें, हें प्रसिद्ध आहे. पण) तो ‘अकरणः सन् ईक्षत’—इंद्रियरहित असूनहि पहाता झाला, (असें येथें म्हटलें आहे. त्याचप्रमाणें ज्याच्या पार्शी मृत्तिका, काष्ठ इत्यादि उपादान कारण असतें तोच घट, स्तंभ इत्यादिकांचा स्रष्टा होतो, असेंहि आपण पाहतों, पण येथें तर) ‘अनुपादाय किंचित् लोकान्

असृजत '—कोणत्याहि प्रकारचें उपादान (द्रव्य) न घेतां लोकांना उत्पन्न करितां झाला, [असें म्हटलें आहे. आपण आपल्या हातांनींच पदार्थांना वर उचललों, वर काढितों व हातांनींच त्याला चापूनचोपून इष्ट आकार देतो. पण शरीररहित असलेला तो] ' अद्भ्यः पुरुषं समुद्रृत्य अमूर्च्छयत् '—जलांपासून पुरुषाकार पिंडाला वर काढून अवयवयुक्त करिता झाला, (असें जें येथें म्हटलें आहे तेंहि असंगत आहे. शस्त्रादि मूर्त पदार्थांच्या योगानेंच छिद्रें पाडितां येतात, अमूर्त चिंतनानें तीं कोठें कधीं पडत नाहींत, यास्तव) ' तस्य अभिध्यानात् मुखादि निर्भिन्नं '—त्याच्या चिंतनामुळें त्या पुरुषाकार पिंडाला मुखादि गोलकछिद्रें झालीं, (हें म्हणणें अयोग्य आहे.) ' मुखादिभ्यश्चाग्न्यादयो लोकपालाः '—मुखादिकांपासून अग्निप्रभृति लोकपाल (झाले, हें जर खरें आहे; तर त्यांनीं मुखादिकांना जाळलें कसें नाहीं ?) ' तेषां चाशनायापिपासादिसंयोजनं '—त्या देवतांचें अशनाया व पिपासा यांच्याशीं संयोजन, (संयोग करितां येणें शक्य नाहीं. कारण मूर्त—साकार पदार्थांचाच दुसऱ्या साकार पदार्थांशीं संयोग करितां येतो. पण अशनाया-पिपासा अमूर्त आहेत.) ' तदायतनप्रार्थनं '—त्या देवतांनीं भोगाचें आयतन—स्थान—शरीर, याविषयीं प्रार्थना करणें, (शक्य नाहीं. कारण शरीर उत्पन्न होण्यापूर्वीं प्रार्थना कशी करितां येईल ? त्यावेळीं गाय, घोडा इत्यादिकांचीं शरीरें नव्हतीं. त्याचप्रमाणें स्वतः सशरीर नव्हता. त्यामुळें त्याला) ' तदर्थं गवादिप्रदर्शनं '—आयतनाकरितां गाय इत्यादिकांचीं शरीरें आणून दाखविणें (संभवत नाहीं.) ' तेषां यथायतनप्रवेशनं '—देवतांचा त्यांच्या त्यांच्या स्थानीं प्रवेश करविणें, (हें सुद्धां अशक्य आहे. कारण शरीररहित असलेल्या व त्यामुळेंच अमूर्त, अशा देवतांचा प्रवेश करविणें अयोग्य आहे.) ' सृष्टस्य अन्नस्य पलायनं '—उत्पन्न केलेल्या अन्नाचें पलायन [सर्वथा अशक्य. कारण अन्न अचेतन आहे.] ' वागादिभिः तज्जिघृक्षा '—वागादि इंद्रियांनीं त्यांचें ग्रहण करण्याची इच्छा (सुद्धां सुसंगत नाहीं. कारण वागादिकांमध्ये हस्तादिकांप्रमाणें वस्तूंना ग्रहण करण्याचें सामर्थ्य नसतें. यास्तव) ' एतत् सर्वं सीमविदारणप्रवेशसमं एव '—हें सर्व सीमाभागास छिद्र पाडणें व त्यांत प्रवेश करणें, यांसारखेंच आहे.

भाष्यं—अस्तु तर्हि सर्वमेवेदमनुपपन्नम् । न । अत्रात्मावबोधमात्रस्य विवक्षित्वात्सर्वोऽयमर्थवाद इत्यदोषः ॥ मायाविवद्वा महामायावी देवः सर्वज्ञः सर्वशक्तिः सर्वमेतच्चकार । सुखावबोधनप्रतिपत्त्यर्थं लोकवदाख्यायिकादिप्रपञ्च इति युक्ततरः पक्षः ॥ न हि सृष्ट्याख्यायिकादिपरिज्ञानात्किंचित्फल-

मिष्यते । ऐकात्म्यस्वरूपपरिज्ञानान्तु अमृतत्वं फलं सर्वोपनिषत्प्रासिद्धम् । स्मृतिषु च गीताद्यासु “ समं सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन्तं परमेश्वरं ” इत्यादिना ॥

भाष्यार्थ—(असें जर असेल तर हें सर्व उपनिषदच अप्रमाण आहे, असेंच समजलें पाहिजे, अशी कोणी शंका घेतो—)=तर मग हें सर्वच अयुक्त असो; (हें सर्वच वर्णन अशक्य व असंभवनीय आहे, असें समजावें; असा पूर्वपक्ष झाला असतां आचार्य म्हणतात—)=असें नाही. या अध्यायांत केवळ आत्म्याचा अवबोध—ज्ञान—विवक्षित असल्यामुळे वरील सर्व वर्णन हा अर्थवाद आहे. यास्तव त्यांत कांहीं एक दोष नाही. (एखाद्या खऱ्या ब्राह्मण पित्याने बाजारांतील अशुद्ध मदिरा, सुरा इत्यादि पेय पिणाऱ्या पुत्राला ‘ तें करण्यापेक्षां विष पी, ’ असें म्हणणें किंवा ‘ स प्रजापतिरात्मनो वपामुदखिखदत् ’—तो प्रजापति आपली वपा बाहेर काढता झाला इत्यादि, या लौकिक व वैदिक वाक्यांचें वाच्य अर्थी प्रामाण्य जरी नसलें तरी पुत्रानें अशुद्ध पेय पिज्जं नये, इत्यादि विवक्षित अर्थी प्रामाण्य नाही, असें कधीं होत नाही. त्याचप्रमाणें विवक्षित अर्थ असंगत आहे, असेंहि नाही, अशा अभिप्रायानें भाष्यकारांनीं वरील विकल्पांतील दुसऱ्या म्हणजे ‘ विवक्षित अर्थी असंगति ’ या कोटीला दूषित केलें आहे.)

(व्यवहारांत स्वतःच द्वार करून अनेक गृहांमध्ये प्रवेश करणाऱ्या एखाद्या पुरुषाचें एकत्व अनुभवास येतें, म्हणजे एकच पुरुष अनेक गृहांत शिरूं शकतो. त्याचप्रमाणें आत्म्याचें एकत्व आहे, असा बोध करण्यासाठीं विदारण व प्रवेश सांगितला आहे. पण तो अर्थ विवक्षित नाही. म्हणजे तोच या अध्यायाचा प्रतिपाद्य विषय नव्हे, त्या अर्थामध्ये या प्रकरणाचें तात्पर्य नाही. तर या अध्यायाचा विवक्षित अर्थ असा जो आत्मैकत्वबोध त्याचें द्वार, [उपाय] म्हणून सीमाविदारण, प्रवेश इत्यादि अर्थ सांगितलेले आहेत. यास्तव प्राशस्त्य या अर्थाचें द्वार, म्हणून सांगितलेल्या प्रजापतीच्या वपोत्खननाप्रमाणें तो अर्थवाद आहे.)

(अर्थवादाचें लक्षण नैयायिक ‘विधिभिन्नः शब्दः अर्थवादः’ असें किंवा ‘विधिनिषेधभिन्नः शब्दः अर्थवादः’ असें करितात—पण मीमांसक ‘प्राशस्त्यनिन्दान्यतरपरं वाक्यं अर्थवादः’ असें म्हणतात. प्रशंसा किंवा निंदा यांतील एखादें करणारे जें वाक्य, तो अर्थवाद. त्यांत विहिताची प्रशंसा व निषिद्धाची निंदा केलेली असते. अशा प्रकारचा अर्थवाद तनि प्रकारचा असतो. १ गुणार्थवाद, २ अनुवाद व ३ भूतार्थवाद. ज्या सुतिवाक्याचा किंवा निंदावाक्याचा अर्थ प्रत्यक्षप्रमाणानीं सिद्ध होणाऱ्या अर्थाच्या वेरुद्ध असतो, त्यांतील विवक्षित गुणाचाच तेवढा अंगीकार करावयाचा असल्यामुळे तो

गुणार्थवाद होय. जसे—‘ आदित्यो यूपः ’—हा सूर्य यूप [स्तंभ] आहे. प्रत्यक्षादि प्रमाणानां निश्चित झालेल्या अर्थाचाच ज्या अर्थवादांत उल्लेख केलेला असतो त्याला अनुवाद म्हणावे. असे—‘ अग्निर्हिमस्य भेषजं ’—अग्नि हे थंडीचे औषध आहे. प्रत्यक्षाशी विरुद्ध नसलेल्या व अनुवादरूपहि नसलेल्या अर्थाला भूतार्थवाद म्हणतात—‘ इन्द्रो वृत्राय वज्रमुदयच्छत् ’—इंद्र वृत्राकरितां [त्याला मारण्यासाठी] वज्र वर उचलला झाला. यांतील पहिल्या दोन अर्थवादांना स्वतःप्रामाण्य नसते. म्हणजे त्यांवरून व्यक्त होणाऱ्या अर्थामध्ये त्यांचे तात्पर्य नसते. कारण ते असते, असे म्हटल्यास प्रत्यक्षविरोध व सिद्धसाधनता किंवा पुनरुक्ति हे दोष येतात. पण तिसऱ्या प्रकारच्या अर्थवादाला स्वतःप्रामाण्य असते. कारण त्यांतील अर्थ प्रत्यक्ष किंवा इतर प्रमाणे यांनीं सिद्ध नसल्यामुळे त्यांचा त्याच्याशीं विरोधहि येत नाही. इंद्राने वृत्राला मारण्यासाठी वज्र उचलले, ही गोष्ट श्रुतीवांचून दुसऱ्या कोणत्याहि प्रमाणाने ज्ञात होत नाही. त्याने ते उचलले नाही, असे सिद्ध करणारे दुसरे प्रमाणहि नाही. यास्तव असले भूतार्थवाद स्वार्थी प्रमाण असून शिवाय विधीशींदि एकवाक्यता पावतात.)

(असो; या न्यायाने असत् प्रवेशादिकांचेच कथन केले आहे, असे मानून तो वपोत्खननाप्रमाणे गुणार्थवाद आहे, असे वरच्या भाष्यवाक्यांत सांगून ‘ अग्निर्हिमस्य भेषजं ’ इत्यादि वाक्यांप्रमाणे या येथील वर्णनालाहि अनुवादत्व आहे, असे मागून भाष्यकार म्हणतात—)=अथवा लौकिक मायाव्या—गारुड्या—प्रमाणे महामायावी, सर्वश सर्वशक्ति देव हे सर्व करिता झाला. (मायेच्या योगाने सर्व अघटितहि होऊं शकते. कारण अघटित घटना करणे, हेच मायेचे लक्षण आहे. असो; सारांश ‘ सृष्ट्यादिकांना अघटितार्थत्व असल्यामुळे गंधर्वनगरादिकांप्रमाणे मृषात्वच आहे, ’ हे स्पष्ट करण्यासाठी श्रुतीने अघटित सृष्ट्यादिकांचेहि वर्णन केले आहे. अहोपण, आत्म्याचा अवबोधच जर येथे विवक्षित असेल तर त्याचेच साक्षात् वर्णन करणे उचित आहे. हा बाकीचा वृथा प्रपंच कशाला हवा, असे कोणी म्हणेल म्हणून आचार्य म्हणतात—)=सुखाने—अनायासाने अवबोधन व सुखाने प्रतिपादन [म्हणजे ओत्याला अनायासाने बोध व्हावा व बसत्याला अनायासाने आत्म्याचे प्रतिपादन] करितां यावे, म्हणून व्यवहारज्ञ लोकांप्रमाणे आख्यायिकादिप्रपंच केला आहे, हा अतिशय युक्त पक्ष आहे.

(‘ अहोपण, लोकांची सृष्टि, लोकपालांची उत्पत्ति इत्यादि गोष्टी दुसऱ्या कोणत्याहि प्रमाणाने सिद्ध नाहीत. त्यामुळेच त्या अपूर्व होत. यास्तव येथील कथेचे तात्पर्य त्या सृष्ट्यादिकांच्या प्रतिपादनांतच आहे, ’ असे कोणी म्हणेल म्हणून आचार्य—‘ न हि० ’ इत्यादि भाष्याने ‘ ते वर्णन जरी अपूर्व असले तरी त्याच्या ज्ञानाने

कोणत्याहि प्रकारच्या फलाचा लाभ होत नाही व जो अर्थ अज्ञात व फलवान् असेल त्यांतच श्रुतीचें तात्पर्य असतें, असा नियम आहे. कारण तसा नियम जर न मानला तर रुद्रोदनीह—एका अर्थवादांत सांगितलेलें रुद्राचें रडणेंहि—अपूर्व असल्यामुळें त्यांतहि श्रुतीचें तात्पर्य आहे, असें म्हणण्याचा प्रसंग येईल. यास्तव ‘सृष्ट्यादिकांमध्ये श्रुतीचें तात्पर्य नाही,’ असें सांगतात—)=सृष्टीविषयींची आख्यायिका इत्यादिकांचें सर्व प्रकारें ज्ञान झाल्यामुळें कांहीं फल मिळेल ही आशा नसते (पण तेंच आत्मज्ञान झालें असतां फल अनुभवास येतें, यास्तव आत्मपरच शास्त्र आहे, असें म्हणणें युक्त होय, असें आतां सांगतात—)=पण ऐकात्म्यस्वरूपाचें परिज्ञान झालें असतां त्यामुळें अमृतत्व हें फल सर्व उपनिषदांमध्ये प्रसिद्ध आहे. (ऐकात्म्य म्हणजे एकात्मपणा; अमृतत्व म्हणजे अमरत्व, मुक्ति; व ‘सर्वोपनिषत्प्रसिद्ध’ म्हणजे सर्व उपनिषदांवरून उत्तम प्रकारें सिद्ध झालेलें आहे. ‘एतावदरे खत्वमृतत्वं’ ‘तदेवं विद्वानमृत इह भवति’ ‘विद्वानमृतः समभवत्’ इत्यादि श्रुतिवचनांवरून ज्ञानानें अमृतत्वप्राप्ति होते, ही गोष्ट उत्तम प्रकारें सिद्ध झाली आहे, असा भावार्थ. ‘समं सर्वेषु भूतेषु’ या वाक्यानें ऐकात्म्य सांगून ‘समं पश्यन्हि सर्वत्र’ ‘न हिनस्त्यात्मनात्मानं’ या श्लोका-धीत ज्ञानानें अमृतत्व सांगितलें आहे, असें म्हणतात—)=आणि तसेंच गीता व दुसऱ्याहि स्मृति, यांमध्ये ‘समं सर्वेषु भूतेषु०’ म्हणजे सर्व भूतांमध्ये सम स्थित असलेल्या व नाश पावणाऱ्या भूतांमध्ये विनाश न पावणाऱ्या परमेश्वराला जो पहातो, इत्यादि वाक्यांनीं अमृतत्व सांगितलें आहे. (‘इत्यादिना’ येथील आदिशब्दानें ‘यज्ञात्वामृतमश्नुते’ यासारखीं गीतेंतील वचनें ध्यावीं व ‘गीता-द्यासु’ येथील आद्यशब्दानें ‘सोऽहं स च त्वं स च सर्वमेतदात्मस्वरूपं त्यज-भेदमोहम् । इतीरितस्तेन स राजवर्यस्तत्याज भेदं परमार्थदृष्टिः ।’ या वाक्यानें ऐकात्म्य सांगून ‘स चापि जातिस्मरणस्तबोधस्तत्रैव जन्मन्यपवर्गमाप’ इत्यादि अमृतत्व सांगणारी विष्णुपुराणांतील वचनें ध्यावीं. यांचा अर्थ अस—‘तो परमात्माच मी, तोच तूं व तोच हें सर्व आत्मरूप आहे. यास्तव भेदाचा मोह सोड;’ असें सांगितला गेलेला तो परमार्थदृष्टि राजश्रेष्ठ भेदाचा त्याग करिता झाला. तोहि पूर्वजन्माच्या स्मरणानें ज्ञानवान् होऊन त्याच जन्मीं मोक्षास प्राप्त झाला.)

भाष्यं—ननु त्रय आत्मानो भोक्ता कर्ता संसारी जीव एकः सर्वलोकशास्त्र-प्रसिद्धः । अनेकप्राणिकर्मफलोपभोगयोग्यानेकाधिष्ठानबल्लोकदेहनिर्माणेन लिंगेन यथाशास्त्रप्रदक्षितेन पुरप्रासादादिनिर्माणालिंगेन तद्विषयकौशलज्ञानवांस्तत्कर्ता तत्क्षेत्रिबेश्वरः सर्वज्ञो जगतः कर्ता द्वितीयश्चेतन आत्मा अवगम्यते । ‘यतो

बाचो निवर्तन्ते ' 'नेति नेति' ' इत्यादिशास्त्रप्रसिद्ध औपनिषदः पुरुषस्तृतीयः ।
एवमेते त्रय आत्मानोऽन्योन्यविलक्षणाः । तत्र कथमेक एव आत्मा अद्वितीयः
असंसारीति ज्ञातुं शक्यते ॥

भाष्यार्थ—(शंका—) अहोपण, आत्मे तीन आहेत. भोक्ता, कर्ता, संसारी जीव हा एक; तो सर्वलोक व शालें यांत प्रसिद्ध आहे. (जीव, ईश्वर व निर्विशेष ब्रह्म असे तीन आत्मे. त्यांतील मी जीव आहे, कर्ता आहे, अशाप्रकारें लौकिकांत व 'एष हि द्रष्टा स्पष्टा,' 'यजेत स्वर्गकामः' इत्यादि वेदवाक्यांत—शास्त्रांत जो प्रसिद्ध आहे तो त्या तिघांतील एक. तसाच, स्वर्गादि लोक, देह इत्यादिकांना निर्माण करणें, या लिंगावरून जो सर्वज्ञ ईश्वर ज्ञात होतो तो दुसरा, असें आतां सांगतात—)=एखादें उत्तम पुर किंवा प्रासाद—राजवाडा किंवा देवमंदिर इत्यादिकांस निर्माण करणें या लिंगावरून (लिंग म्हणजे अनुमानास कारण होणारा हेतु—शब्दसामर्थ्य) त्याविषयाच्या कौशल-ज्ञानानें संपन्न असणारा त्याचा तक्षा इत्यादि [सुतार-वगैरे] कर्ता ज्ञात होतो, त्याप्रमाणें अनेक—विचित्र प्राण्यांच्या विचित्र कर्मांच्या विचित्र फलांचा उपभोग घेण्यास योग्य, अशा अनेक अधिष्ठानांनीं—विशेष स्थानांनीं युक्त असलेले लोक व देह यांस निर्माण करणें, या—शास्त्रानें जसें दाखविलें आहे तशा लिंगावरून सर्वज्ञ ईश्वर जगाचा कर्ता ज्ञात होतो; तो दुसरा चेतन आत्मा होय. (जगाचा कर्ता सर्वज्ञ आहे, हें सुचविण्यासाठीं 'अनेक प्राणिकर्म०' इत्यादि विशेषण योजिलें आहे. 'यथाशास्त्रप्रदर्शितेन' म्हणजे 'स इमाल्लोकानसृजत' इत्यादि शास्त्रानें जसें दाखविलें आहे तशाप्रकारच्या लिंगानें. 'पुरप्रासादादिक०' हा ईश्वरविषयक प्रस्तुत अनुमानांतील दृष्टान्त आहे. अचेतन प्रधान आपोआपच विचित्र जगाच्या आकारानें परिणाम पावतें, त्याचा दुसरा कोणी सर्वज्ञ अधिष्ठाता नाही, असें सांख्य म्हणतात. यास्तव त्यांचें निरसन करण्यासाठीं भाष्यांत 'चेतन' असें म्हटलें आहे. चेतन ज्याचा अधिष्ठाता नाही, अशा अचेतनाची स्यतः प्रवृत्ति होते, असें कोठेहि दिसत नाही. गाढीला घोडे किंवा बैल जोडावे, तेव्हांच ती चालू लागते, आपोआप कधीहि चालत नाही. यास्तव अचेतन प्रकृतीचा सर्वज्ञ चेतन अधिष्ठाता अवश्य मानावा लागतो. असो; आतां तिसरा आत्मा कोणता तें सांगतात—)=“वाणी ज्याच्यापासून निवृत्त होतात [ज्याला प्रकाशित करूं शकत नाहीत], हा मूर्त भूतप्रपंच आत्मा नव्हे, अमूर्त भूतवर्गाहि आत्मा नव्हे,' इत्यादि शास्त्रांवरून उत्तम प्रकारें सिद्ध झालेला औपनिषद [केवल उपनिषद य प्रमाणावरूनच ज्ञात होणारा] पुरुष हा तिसरा आत्मा आहे. (अशा रीतीनें एक आत्म्याचेच रुपभेदांमुळे भेद झाले आहेत, असें वादी सांगतो—)=याप्रमाणें हे ती

आत्मे परस्परविलक्षण आहेत. (त्यांचे धर्म परस्परविरुद्ध असल्यामुळे ते अग्नि व हिम [बर्फ] यांप्रमाणे भिन्न आहेत.) मग असें असतांना एकच आत्मा अद्वितीय व असंसारी आहे, हें जाणतां येणें कसें शक्य आहे ?

भाष्यं—तत्र जीव एव तावत्कथं ज्ञायते ॥ नन्वेवं ज्ञायते श्रोता मन्ता द्रष्टा आदेष्टा आघोष्टा विज्ञाता प्रज्ञातेति । ननु विप्रतिषिद्धं ज्ञायते यः श्रवणादि-कर्तृत्वेनामतो मन्ताऽविज्ञातो विज्ञातेति च । तथा ‘ न मतेर्मन्तारं मन्वीथा न विज्ञातेर्विज्ञातारं विजानीयाः ’ इत्यादि च ॥ सत्यं विप्रतिषिद्धम् । यदि प्रत्यक्षेण ज्ञायेत सुखादिवत् । प्रत्यक्षज्ञानं च निवार्यते ‘ न मतेर्मन्तारं ’ । इत्यादिना । ज्ञायते तु श्रवणादिलिगेन । तत्र कुतो विप्रतिषेधः ॥

भाष्यार्थ—(वर सांगितलेल्या तीन आत्म्यांतील जीवांचें कर्तृत्व, भोक्तृत्व इत्या-कांमुळे तुम्ही जें विलक्षणत्व समजत आहां, म्ह. जीव कर्ता, भोक्ता इत्यादि असल्या-ळें तो ईश्वर व ब्रह्म यांहून विलक्षण आहे, असें जें समजतां तें असिद्ध आहे. कारण जीव लक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द इत्यादि प्रमाणांचा विषय होत नसल्यामुळे तो भोक्तृ-ादि धर्मांचा आश्रय आहे, अशा रीतीनें त्याचें ज्ञान होणें शक्य नाहीं. यास्तव इतरांहून । भिन्न आहे, असें म्हणतां येत नाहीं. अशा अभिप्रायानें भाष्यकार शंका करणाराला ालट विचारतात—)=पण त्या तीन प्रकारच्या आत्म्यांतील जीवच कसा जाणला जातो तें अगोदर सांगा. कारण त्याला ज्ञेयत्व नसल्यामुळे—तो ज्ञानाचा विषयच होणारा सल्यामुळे निरवयव जीव इंद्रियजन्य ज्ञानाचा विषय होत नाहीं. तो कर्तृत्वादि धर्मांनीं ेशिष्ट आहे, अशा प्रकारचेंहि त्याचें ज्ञान संभवत नाहीं. कारण जे सावयव पदार्थ ्रियजन्य ज्ञानाचे विषय होतात त्यांच्याच धर्मांचा बोध होतो व त्यामुळे तो ज्ञेय ार्था अमुक अमुक धर्मांनीं विशिष्ट आहे, असें समजणें शक्य असतें. पण जीव ज्ञेय सल्यामुळे तो कर्तृत्वादिधर्मविशिष्ट आहे, असें कळणेंहि अशक्य आहे.)

(पण सिद्धान्त्यांचा हा अभिप्राय न जाणल्यामुळे त्यांनीं हा आपल्याला प्रश्नच केला आहे, असें समजून वादी म्हणतो—)=अहोपण, तो श्रोता—श्रवण करणारा, मन्ता—मनन करणारा, द्रष्टा—पहाणारा, आदेष्टा—आज्ञा करणारा, वर्णात्मक शब्दोच्चार करणारा, आघोष्टा—मोठा घोष—ध्वनिरूप शब्द करणारा, विज्ञाता—विशेषतः जाणणारा, व प्रज्ञाता—सर्वांहून अधिक जाणणारा आहे, असें श्रुतीवरून कळतें. [म्हणजे तो जीव ऐकणें, मनन करणें, इत्यादि क्रियांचा कर्ता आहे, असें श्रुति सांगते. अर्थात् तो ज्ञेय नाहीं, असें म्हणतां येत नाहीं.]

(सिद्धान्ती—पण पूर्व वाक्यामध्ये ' स एषोऽश्रुतोऽमतोऽविज्ञातः० ' म्हणजे हा अश्रुत—कधी न ऐकला गेलेला, अमत—कधी न मनन केला गेलेला, अविज्ञात कधी न जाणला गेलेला इत्यादि प्रकारें त्याच्या विशेषत्वाचा निषेध केला आं यास्तव श्रोता, मन्ता इत्यादि पुढच्या वाक्यानें पूर्ववाक्याच्या विरुद्ध तो ज्ञेय आं असें म्हणणें अयोग्य आहे, असें सांगतात—)=अहोपण, जो श्रवणादिकांचा क म्हणून सांगितला जातो तोच ' अमत व मन्ता, अविज्ञात व विज्ञाता ' असें म्हण हें अगदींच विरुद्ध आहे. (याप्रमाणें पूर्वोत्तरविरोध दाखवून आतां दुसऱ्या श्रुतीहि कसा विरोध येतो, तें दाखवितात—)=त्याचप्रमाणें मनोवृत्तीच्या साक्षांचें मन करूं नये, बुद्धिवृत्तीच्या विज्ञात्याला जाणण्याचा यत्न करूं नये, इत्यादि दुसऱ्या श्रुती आहेत. (इत्यादि येथील आदिपदानें ' अमतो मन्ता, अविज्ञातो विज्ञाता ' इत्या श्रुतिवचनांचा संग्रह करावा.)

(असा विरुद्ध अर्थ सांगणाऱ्या दोन्ही प्रकारच्या श्रुतींना एकसारखेंच प्रामा असल्यामुळे म्हणजे त्या दोन्ही प्रकारच्या श्रुती आम्हांला एकसारख्याच प्रमाण असल्या कारणानें त्यांच्यामध्ये विरोध आहे, अशी कल्पना करणें, अयोग्य आहे. यास्तव जीव प्रत्यक्षप्रमाणानें अविज्ञेय व लिंगावरून ज्ञेय आहे, असें तीं वाक्यें सांगतात, अशी कल्पना करावी असें पूर्ववादी म्हणतो—)=खरें आहे, ' यदि सुखादिवत् प्रत्यक्षेण ज्ञायेत तर्हि विप्रतिषिद्धम् '—जर सुखादि अंतःकरणधर्माप्रमाणें जीव प्रत्यक्षप्रमाणानें ज्ञात झाला असता तर श्रुतीचें वर्णन विरुद्ध झालें असतें. पण ' न मतेर्मन्तारं० ' इत्यादि वाक्यानें त्याच्या प्रत्यक्ष ज्ञानाचें निवारण केलें जातें व श्रवणादि [ऐकणें इत्यादि] लिंगावरून तो ज्ञात होतो, तेव्हां विरोध कोठचा ?

भाष्यं—ननु श्रवणादिलिंगेनापि कथं ज्ञायते । यावता यदा शृणोत्यात्मा श्रोतव्यं शब्दं । तदा तस्य श्रवणाक्रिययैव वर्तमानत्वान्मननविज्ञानक्रिये न संभवतः आत्मनि परत्र वा । तथान्यत्रापि मननादिक्रियासु ॥ श्रवणादिक्रियाश्च स्वविषयेष्वेव । न हि मन्तव्यादन्यत्र मन्तुर्मननक्रिया संभवति ॥

भाष्यार्थ—(आत्म्याचें एकाच वेळीं असें दोन प्रकारचें ज्ञान होणें अयोग्य आहे. कारण श्रवणादिकांचें वेळीं मनन, विज्ञान इत्यादिकांचा असंभव असल्यामुळे ऐकणें, बोलणें इत्यादि लिंगावरून आत्मसंबंधी किंवा अन्यविषयसंबंधी मननरूप अथवा विज्ञानरूप अनुमिति-ज्ञान संभवत नाही. आपण ज्यावेळीं ऐकत किंवा बोलत वगैरे असतो, तेव्हां मनन, निश्चय इत्यादि करीत नाही. कारण मन एकाक्षणीं एकच क्रिया करूं शकतें. एकदाच अनेक क्रिया करण्याचें सामर्थ्य त्याच्यामध्ये नसतें. त्यामुळे

एका क्रियेवरून दुसऱ्या एखाद्या वस्तूचें मननादिरूप अनुमिति-ज्ञान संभवत नाहीं, असें सिद्धान्ती म्हणतात—) = अहोपण, ऐकणें इत्यादि लिंगांवरूनहि आत्मा कसा ज्ञाणला जातो ? कारण जेव्हां आत्मा ऐकण्यास योग्य असलेला शब्द ऐकतो, तेव्हां तो ऐकणें या क्रियेनें युक्त होऊनच रहात असल्यामुळे, ऐकणें या क्रियेचाच आधारित असल्यामुळे आत्म्याविषयी किंवा आत्मभिन्न अनात्मवस्तूविषयीं मनन व विज्ञान या क्रिया संभवत नाहींत. (येथें मनन व विज्ञान या शब्दांवरून अनुमिति—अनुमान-प्रमाणज्ञान घ्यावें. कारण शंकावाद्यानें वर आत्मा अनुमानप्रमाणाचा विषय होतो, असें म्हटलें आहे. बरें, ऐकणें इत्यादि प्रत्यक्ष क्रिया व मनन हें अनुमान, हीं दोन्ही एकाचवेळीं संभवत नाहींत, हें जरी खरें असलें, तरी दुसऱ्या विषयाविषयीच्या मनन-क्रियेनें आत्म्याचें अनुमान करावें, म्हणजे श्रवण या लिंगावरून जरी तें संभवत असलें, तरी मनन या क्रियेवरून—लिंगावरून त्याच्याच जातीचें मननरूप अनुमान करावें, म्हणून म्हणशील तर दोन विजातीय क्रिया जशा एकावेळीं संभवत नाहींत त्याचप्रमाणें दोन सजातीय क्रियाहि संभवत नाहींत, असें आचार्य सांगतात—) = त्याप्रमाणें इतर मननादि क्रियांमध्येहि [मननादि दुसऱ्या क्रियाहि संभवत नाहींत.]

(‘ अहोपण, मननादि क्रिया हें नुसतें लिंग आहे. पण लिंग हेंच अनुमिति-ज्ञानाचें करण—साधन, अनुमान नव्हे. कारण अतीत म्हणजे मृत, पूर्वी पाहिलेलें, अशा लिंगावरूनहि अनुमिति ज्ञान होतें, असा अनुभव आहे. यास्तव लिंगज्ञान हें अनुमिति-ज्ञानाचें करण आहे. त्याचप्रमाणें तें लिंगज्ञान अनुमितीच्या वेळीं असलें पाहिजे, असाहि नियम करितां येत नाहीं. कारण पूर्वक्षणां असणें एवढ्यावरूनहि तें अनुमितीचें करण होऊं शकतें. तस्मात् लिंग व अनुमितिज्ञान, हीं दोन्ही जरी एकाच काळीं नसलीं तरी कांहीं दोष नाहीं, असें वादी म्हणेल तर तें बरोबर नाहीं. करण श्रवण-मनन इत्यादि लिंगांचें विज्ञान साक्षिरूप असतें. कोणतेंहि ज्ञान हें साक्षीचेंच रूप आहे. त्यामुळे त्यामध्ये स्वतः [स्वाभाविकपणें] कोणत्याहि प्रकारचा विशेष असत नाहीं. श्रवणादिकांनीं निरूपित—परिच्छिन्न ज्ञात्यामुळेच तें त ज्ञान अनुमापक—अनुमान कर-विणारें, अनुमानाचें निमित्त होतें, असें पुढें सांगायलाचें आहे. यास्तव अनुमिति-ज्ञानाचे वेळीं लिंगज्ञानहि असतें, असेंच समजणें उचित होय. लिंगज्ञानाच्या अभावीं अनुमितिज्ञान होणें शक्य नाहीं.)

(‘ बाह्य विषयाचें श्रवण करणें इत्यादि क्रियांच्या योगानें मनन करणाराचें अनुमान होत नाहीं, हें तुमचें म्हणणें जरी क्षणभर कबूल केलें तरी बाह्य विषयाचें श्रवणादि करणें, ही प्रत्यक्ष क्रियाच आत्म्यालाहि विषय करील, असें म्हणण्यांत कोणता

दोष आहे ? ' असे वादी विचारील म्हणून आचार्य सांगतात—) = व ऐकणें, इत्यादि क्रिया आपल्या विषयांविषयीच होतात, (आपला आश्रय जो आत्मा त्याविषयी कधी होत नाहीत. ऐकणें ही क्रिया श्रवणाचा विषय जो शब्द त्याच्या ठिकाणीच प्रवृत्त होते. ऐकणाऱ्या श्रोत्याचे ठिकाणी प्रवृत्त होऊ शकत नाही, असा याचा भावार्थ. शिवाय ' न मतेर्मन्तारं मन्वीथाः ' या वाक्याने आत्म्याच्या मन्तव्यत्वाचा निषेध केलेला असल्यामुळे त्याच्याविषयी मननक्रिया संभवत नाही असे सांगतात—) = मन्तव्य विषयाहून पृथक् जो आत्मा त्याच्याविषयी मनन करणाराची मननक्रिया संभवत नाही. (कारण कुठारादिकांच्या क्रियेचा व्यापार छेद्य काष्ठाला सोडून इतरत्र म्हणजे छेद करणाऱ्या पुरुषाच्या शरीरावर होत नाही.)

भाष्य—ननु मनसा सर्वमेव मन्तव्यम् । सत्यमेवं तथापि सर्वमपि मन्तव्यं मन्तारमन्तरेण न मन्तुं शक्यम् । यद्येवं किं स्यात् । इदमत्र स्यात् । सर्वस्य योऽयं मन्ता स मन्तैवेति न स मन्तव्यः स्यात् । न च द्वितीयो मन्तुर्मन्ताऽस्ति । यदा स आत्मनैव मन्तव्यस्तदा येन च मन्तव्यः आत्मा आत्मना यश्च मन्तव्य आत्मा तौ द्वौ प्रसज्येयाताम् । एक एवात्मा द्विधा मन्तृमन्तव्यत्वेन द्विशकलीभवेद्वंशादिवत् ॥

भाष्यार्थ—(अहोपण, ' मनसो वशे सर्वमिदं बभूव ' असे श्रुतिवचन आहे. त्यावरून सर्व मनाचा विषय आहे, असे ठरते. सर्वांमध्ये आत्माहि अंतर्भूत होतो. म्हणून तोहि मन्तव्य—मननाचा विषय—होय, अशी वादी शंका घेतो—) = अहोपण, मनानें सर्वच मनन करितां येतें. (असे जरी असलें तरी मन हें करण—क्रियेचें साधन आहे व कोणतीहि क्रिया कर्त्यावांचून होणें शक्य नाही. यास्तव मनन करणाराचा अंगीकार अवश्य केला पाहिजे, असे सिद्धान्ती म्हणतात—) = खरे आहे. सर्वांचें मनन करितां येतें, हें खरें; तथापि मनन करणारावांचून कोणत्याहि मन्तव्याचें मनन करितां येणें शक्य नाही. (तथापि येथील ' अपि- ' शब्द—' न मतेर्मन्तारं मन्वीथाः ' अशा विशेष श्रुतीने आत्म्याच्या मन्तव्यत्वाचा निषेध केलेला असल्यामुळे आम्ही हें क्षणभर मान्य करून, म्हणजे आत्मा सर्वांमध्ये अंतर्भूत होतो, यास्तव तोहि मनाचा विषय होणें शक्य आहे, हें तुमचें म्हणणें क्षणभर कबूल करून असे सांगत आहों,—हें सुचवितों. ' बरे पण मननाला मनन करणाराची आवश्यकता असली म्हणून काय झालें ? ' असे वादी विचारितो—) = असे जरी असलें तरी काय होईल ? (मन्ता प्रत्येक मननाला अवश्य आहे, असे ठरलें कीं आत्मा मन्तव्य—मननाचा विषय—नाहीं असे सिद्ध झालें, असे सिद्धान्ती सांगतात—) = हें त्यांत होईल. [आत्मा मननाचा विषय नाही,

हैं त्यावरून ठरेल. तें कसें, म्हणून विचारशील तर पहा—आत्म्याचें मनन करावयाचें झाल्यास मनन करणारा कोण ? तो स्वतःच कीं दुसरा कोणी ? तो स्वतःच म्हणून म्हटलें तर कर्तृकर्मभावविरोध हा दोष येतो, असें सांगतात—]—सर्व विषयांचा जो हा मन्ता—मनन करणारा तो मन्ताच आहे. यास्तव तो मन्तव्य—मननाचा विषय होणार नाही. (मन्त्यानेंच मन्तव्य होणें म्हणजे आपल्याच खांद्यावर बसून जाण्यासारखें अयुक्त आहे. क्रियेचा जो कर्ता त्यानेंच कर्म होणें, अनुपपन्न होय. यास्तव मन्त्याचा मन्ता दुसराच कोणी असतो, म्हणून म्हणावें तर तो मन्त्याचा मन्ता अनात्मा आहे, कीं आत्मा ? अनात्मा आहे हा पक्ष घेतल्यास सिद्धान्ती म्हणतात—)=पण आत्म्याचा मन्ता दुसरा कोणी—अनात्मा नाही. (कारण अनात्मा अचेतन असल्यामुळें तो मन्ता होणें अशक्य आहे. मनन हा चेतनधर्म आहे. बरें एका मननकर्त्या आत्म्याचें मनन करणारा दुसरा आत्माच आहे; हा पक्ष घेतल्यास 'एका शरीरांत दोन आत्मे असतात,' असें होईल, असें सिद्धान्ती सांगतात—)=जेव्हां तो आत्म्याच्या योगानेंच मन्तव्य होतो, म्हणजे आत्म्याचाच विषय होतो, तेव्हां आत्मा ज्या आत्म्याच्या योगानें, ज्या आत्म्याकडून, ज्या आत्म्याचा मन्तव्य होतो तो एक व जो मन्तव्य होतो तो दुसरा असे दोन आत्मे आहेत, असें म्हणण्याचा प्रसंग येईल. (या दोषाचा परिहार करावयाचा असल्यास एकाच आत्म्याला एकांशानें मन्तृत्व [मननकर्तृत्व] व दुसऱ्या अंशानें मन्तव्यत्व असतें, असें म्हणावें लागेल. पण तसें म्हटल्यास आत्मा सावयव होईल, असें सांगतात—)=अथवा एकच आत्मा वेळु किंवा असेच दुसरे पदार्थ, यांप्रमाणें मन्ता व मन्तव्य या रूपानें द्विधा, दोन शकलांचा होईल.

भाष्य—उभयथाप्यनुपपत्तिरेव । यथा प्रदीपयोः प्रकाश्यप्रकाशकत्वानुपपत्तिः समत्वात्तद्वत् । न च मन्तुर्मन्तव्ये मननव्यापारशून्यः कालोऽस्त्यात्ममननाय ॥ यदापि लिंगेनात्मानं मनुते मन्ता । तदापि पूर्वबदेव लिंगेन मन्तव्य आत्मा यश्च तस्य मन्ता तौ द्वौ प्रसज्येयाताम् । एक एव वा द्विधेतिपूर्वोक्तदोषः ॥ न प्रत्यक्षेण नाप्यनुमानेन ज्ञायते चेत् कथमुच्यते 'सम आत्मेति विद्यात्' इति । कथं वा श्रोता मन्तेत्यादि ॥

भाष्यार्थ—(एका शरीरांत दोन आत्मे आहेत असें झालें, किंवा आत्मा दोन शकलांनीं युक्त झाला तर होईना, त्यांत काय विषडलें, असें वादी म्हणेल, असें वाटल्यामुळें आचार्य—एका शरीरांत दोन आत्मे असल्यास त्यांचें सर्वदा ऐकमत्यच [एकच अभिप्राय] असेल, असा काहीं विश्वास नसल्यामुळें एकादे वेळीं त्यांतील एकाला पूर्वेकडे जावेसे वाटून दुसऱ्याला पश्चिमेकडे जावेसे वाटल्यास किंवा एकाला बसा-

वैसे वाटून दुसऱ्याला पळावेसं वाटल्यास शरीराचा विनाश होण्याचाच प्रसंग ओढवेल. बरं, वेळूप्रमाणें त्याचीं दोन शकलें आहेत अशी कल्पना केली तर तो सावयव आहे, असें होईल. पण कोणतीहि सावयव वस्तु अनित्य असते; या न्यायानें तोहि अनित्य होऊन कृतहानादि दोष उत्पन्न होतील, असें म्हणतात—)=कसेंहि मानिलें तरी अनुपपत्ति हा दोष येतोच. [दोन दीप जरी परस्पर भिन्न असले तरी त्यांचा स्वभाव एकसारखाच असल्यामुळें त्यांच्यामध्ये कर्तृ-कर्मभाव नसतो. म्हणजे त्यांतील एक दीप दुसऱ्या दीपाला प्रकाशित करणारा व दुसरा दीप त्याचा प्रकाश्य, असा भाव, असा संबंध त्यांच्यामध्ये नसतो, असा अनुभव आहे. यास्तव एका शरीरांत दोन आत्मे असतात, या किंवा आत्म्याचीं दोन शकलें आहेत, या पक्षांतील कोणताहि पक्ष जरी घेतला, तरी ते दोन्ही आत्मे किंवा दोन्ही शकलें समानस्वभावाचीं असल्यामुळें आत्मा एक आहे, यापक्षीं जसा, तसाच त्या दोन्ही पक्षीं कर्तृ-कर्मभाव संभवत नाहीं, अशी दुसरी अनुपपत्ति सांगतात—]=उप्राप्रमाणें दोन प्रदीपांच्या प्रकाश्य-प्रकाशकत्वाची सम-स्वभावत्वामुळें अनुपपत्ति असते त्याप्रमाणें (दोन आत्मे किंवा दोन आत्मशकलें यांच्यामध्येहि समस्वभावत्वामुळेंच प्रकाश्य-प्रकाशक वाची अनुपपत्ति आहे. शिवाय काठकोपनिषदांमध्ये ‘ पराञ्चि खानि० ’—अ. २ व १ मं. १—या मंत्रांत ‘ स्वयंभूतं इंद्रियांना बहिर्मुख मारून ठावेलें आहे. त्यांना बहिर्मुख करणें म्हणजेच त्यांना मारणें आहे. त्यामुळें तीं बाह्य विषयांनाच पाहतात, अन्तरात्म्याला पहात नाहीं,’ असें म्हटलें आहे. यांत इंद्रियें नियमानें बहिर्मुखच प्रवृत्त होतात, अन्तर्मुख प्रवृत्त होत नाहींत. म्हणजे आत्मा हा त्यांचा विषय नव्हे, तर अनात्मा विषय आहे, असें सांगितलें आहे. ‘ यन्मनसा न मनुते ’ हें केनोपनिषदांतील वाक्यहि तेंच सांगतें. अर्थात् मनाचा व्यापार बाह्य मन्तव्य विषयांचे ठिकाणीच होतो, अन्तरात्म्याचे ठिकाणीं होत नाहीं; असें सांगतात—)=मनन करणाराला मन्तव्य विषयाविषयीच्या मननव्यापारावांचून आत्ममनन करावयास अवकाशच नसतो (म्हणजे मनन करणारा पुरुष जागर व स्वप्न या अवस्थांमध्ये एकसारखा विषयचिंतनच करीत असतो. त्याच्या चित्ताचे सर्व व्यापार विषयां-विषयी होत असतात. त्यामुळें त्या अवस्थांत त्याला आत्म्याचें चिंतन करावयास अवकाशच उरत नाहीं. पण असें जर म्हटलें तर ‘ कोणी एखादाच बुद्धिमान् प्रत्य-गात्माला जाणतो व मनानेंच त्याला पहावें ’ इत्यादि उपनिषद्वाक्यांची वाट काय ? म्हणून विचाराल तर सांगतों—बहिर्विशेषाचा अभाव होऊन मनाची एकाग्रता झाली असतां आत्मा आपोआप प्रकाश पावतो, असा त्याचा अर्थ आहे. कारण तसा अर्थ

न मानित्यास पूर्वोक्त न्यायाने परिपुष्ट असलेल्या 'अमतः अविज्ञातः' इत्यादि अनेक श्रुती बाधित होतील.)

(असे, याप्रमाणे आत्मा साक्षात् मनाने चितन करितां येण्याजोगा आहे, या पक्षीं एका शरीरांत दोन आत्मे किंवा त्याचा शकलीभाव, हे दोष येतात असे सांगून तो अनुमितिज्ञानाचा विषय होतो, यापक्षींहि तेच दोष येतात, असे सांगतात-)=व्यावेळीं मनन करणारा लिंगाच्या योगाने आत्म्याला मानितो (त्याचे मनन-अनुमान करितो) त्यावेळींहि पूर्वाप्रमाणेच लिंगाच्या योगाने मन्तव्य आत्मा व त्याचा मन्ता, असे दोन आत्मे प्रसक्त होतील किंवा एकच आत्मा द्विधा होतो, असा पूर्वोक्त दोष येईल. [तात्पर्य 'अमतः अविज्ञातः' इत्यादि न्यायपूर्ण श्रुतीने आत्म्याला कोणत्याच प्रकारे ज्ञेयत्व नाही, असेच सांगितले आहे, ही गोष्ट सिद्ध झाली.]

(यावर पूर्ववादी पुनः शंका घेतो-)=आत्मा प्रत्यक्षप्रमाणाने जाणला जात नाही व अनुमानप्रमाणानेहि जर जाणला जात नाही तर 'आत्मा सर्वत्र सम आहे, कोठेहि विषम नाही' असे जाणावे, असे कसे सांगितले जाते? तसेच तो श्रोता, मन्ता, विज्ञाता इत्यादि आहे, असे कसे म्हटले आहे? [म्हणजे आत्मा ज्ञेय आहे, असे व तो श्रोतृत्वादिधर्मीनीं युक्त आहे, असे प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुती अनुपपन्न आहेत, असा याचा भावार्थ.]

भाष्यं-ननु श्रोतृत्वादिधर्मवानात्मा अश्रोतृत्वादि च प्रसिद्धमात्मनः । किमत्र विषमं पश्यसि । यद्यपि तव न विषमं तथापि मम तु विषमं प्रतिभाति ॥

भाष्यार्थ-('सम आत्मा० ' या श्रुतीत इतर निषेध झाल्या असतां स्वप्रकाशत्वामुळे स्वतःस्फुरणच सांगितले आहे. आत्मा इतर पदार्थांप्रमाणे ज्ञान या क्रियेचे कर्म आहे, अशा अभिप्रायाने येथे 'विद्यात्' असे म्हटलेले नाही, असा परिहार पुढे सांगावयाचा आहे. यास्तव श्रोता, मन्ता इत्यादि श्रुतीविषया घेतलेल्या शंकेचा परिहार अगोदर सांगतात-)=अहोपण, (श्रुतीने आत्मा श्रोतृत्वादि-धर्मवान् आहे, असे जे सांगितले आहे, त्याची वाट काय, म्हणून विचारिता की श्रोतृत्वादिकांचे प्रतिपादन केलेले असल्यामुळे अश्रोतृत्वादि असिद्ध आहे, असे म्हणतां? पहिला पक्ष मानीत असाल तर तो बरोबर नाही. कारण श्रोतृत्वादि धर्म नित्य आहेत असे तुम्ही मानीत असतां, असे सांगतात-)=आत्मा श्रोतृत्वादि धर्मवान् आहे. (त्याचप्रमाणे 'न श्रोता न मन्ता' इत्यादि सांगणारी श्रुति असल्यामुळे त्याच्या नित्य अश्रोतृत्वादिकांविषयी प्रमाण नाही, असेहि नाही. तर ते नित्य अश्रोतृत्वादिकहि प्रमाणसिद्ध आहे. यास्तव 'ते असिद्ध आहे' असे म्हणतां येत नाही, असे सांगतात-)=त्याचप्रमाणे

आत्म्याचें अश्रोतृत्वादिक प्रसिद्ध आहे. (या श्रुतीचा विरोध कसा नाही, तें आम्ही पुढें सांगूं. पण तूर्त याप्रमाणें श्रोता, मन्ता व न श्रोता न मन्ता, असें दोन प्रकारचें विधान ऐकिलें असतां त्यांतील एकच पक्ष घेऊन आत्मा श्रोताच आहे, असें म्हणणें सर्वथा युक्त नव्हे, असें आचार्य म्हणतात—)=मग असें असतांना त्यांत विषम कां पहातोस? (अहोपण, अश्रोतृत्वश्रुति अन्यपर असल्यामुळें म्हणजे तिचा प्रसिद्ध [वाच्य अर्थ] न घेतां लाक्षणिक अर्थ घ्यावयाचा असल्यामुळें ' श्रोता, मन्ता ' व ' अश्रोता अमन्ता ' या वचनानांत कांहीं वैषम्य नाही, ' असें पूर्ववादी म्हणेल म्हणून आचार्य सांगतात—) =जरी तुला त्यांत कांहीं विषम वाटत नसलें तरी मला तें भासतें. (निरनिराळ्या वेळीं तीं दोन्ही संभवतात. यास्तव त्या दोन प्रकारच्या वाक्यांतील एकाच प्रकारचें वाक्य अन्यपर आहे, असें समजून आत्मा श्रोताच आहे, असें म्हणण्यास कांहीं विशेष कारण नाही.)

(' अश्रोतृत्वादि च प्रसिद्धमात्मनः ' या पाठाच्या अनुरोधानें वरील भाष्य लाविलें. आतां ' अश्रोतृत्वादि प्रसिद्धमात्मनः । ' असा दुसरा पाठ आहे. त्याच्या अनुरोधानें ' ननु श्रोतृत्वादिधर्मवान् आत्मा । अश्रोतृत्वादि च प्रसिद्धमात्मनः । ' हें सर्व वाक्य वरील शंकावाद्याचेंच आहे, असें समजावें. त्याचा अर्थ—अहोपण, आत्मा श्रोतृत्वादिधर्मवान् आहे व अश्रोतृत्वादिक अनात्म्याचे धर्म आहेत, हें प्रसिद्ध आहे. श्रुतीनें आत्मा श्रोतृत्वादिधर्मवान् आहे, असें सांगितलें आहे. तेव्हां तो अश्रोता कसा होईल ? ' न श्रोता ' इत्यादि वाक्यावरून तो श्रोता नाही, असेंहि वाटतें, पण अश्रोतृत्व हा धर्म अनात्म्याचा आहे, हे प्रसिद्ध आहे. यास्तव आम्ही तें वाक्य अन्यपर आहे, असें म्हणतो.)

(पण दोन्ही आत्मधर्म आहेत असें श्रुति एकसारखेंच सांगत असतांना त्यांतील एक अनात्म्याचा धर्म आहे, असें म्हणणें अयुक्त होय, असें सिद्धान्ती म्हणतात—)= ' किमत्र विषमं पश्यसि '—मग यांत असें विषम कां पहातोस ? (अहोपण, आम्ही लोकांच्या प्रसिद्धीच्या बलावर अनात्मधर्मत्वाचा निश्चय केलेला असल्यामुळें आम्ही यांत विषम सुळीच पहात नाही, असें पूर्ववादी म्हणेल, असें समजून आचार्य त्याचें निराकरण करितात—)= ' यद्यपि तव न विषमं तथापि मम तु विषमं प्रतिभाति '—जरी तुला त्यांत कांहीं विषम वाटलें नाही तरी मला विषम भासतें. (बाकीचें सर्व भाष्य पूर्वीप्रमाणें जाणावें.)

भाष्यं—कथम् । यदासौ श्रोता तदा न मन्ता यदा मन्ता तदा न श्रोता । तत्रैवं सति पक्षे श्रोता मन्ता पक्षे न श्रोता नापि मन्ता । तथान्यत्रापि च ।

यदैवं तदा श्रोतृत्वादिधर्मवानात्मा अश्रोतृत्वादि धर्मवान्वेति संशयस्थाने कथं तव न वैषम्यम् । यदा देवदत्तो गच्छति तदा न स्थाता गन्तैव । यदा तिष्ठति तदा न गन्ता स्थातैव । तदा अस्य पक्ष एव गन्तृत्वं स्थातृत्वं च । न नित्यं गन्तृत्वं स्थान्तृत्वं वा । तद्वत् ॥

भाष्यार्थ—(अश्रोतृत्वादि आत्म्याचा धर्म आहे, अशीहि प्रसिद्धि असल्यामुळे श्रुतीच्या अनुसार ते दोन्ही आत्मधर्म आहेत, असे प्रभुपूर्वक सांगतात—)=तें कसें ? (तूं केव्हां केव्हां होणाऱ्या ज्ञानाच्या योगानें आत्म्याचें नित्यश्रोतृत्वादिक मानतोस. पण तें युक्त नव्हे. कारण) जेव्हां तो श्रवण करणारा—ऐकणारा तेव्हां मन्ता—मनन करणारा नव्हे व जेव्हां मनन करणारा तेव्हां श्रवण करणारा नव्हे आणि असा प्रकार असल्यामुळे एकापक्षां आत्मा श्रोता व मन्ता आणि दुसऱ्या पक्षां तो श्रोता नव्हे व मन्ताहि नव्हे (भाष्यांत 'न मन्ता' या शब्दाच्या शब्दापुढें 'न तु नित्यमेव श्रोता मन्ता वा' असा शेष लावावा. म्ह० तो नित्य श्रोताच किंवा नित्य मन्ता नव्हे) =त्याचप्रमाणें द्रष्टृत्व, विज्ञातृत्व इत्यादिकांमध्येहि असेंच 'कादाचिकत्व' म्हणजे केव्हां केव्हां असणें, हा धर्म आहे. अशी जेव्हां स्थिति आहे तेव्हां आत्मा श्रोतृत्वादि धर्मवान् आहे कीं अश्रोतृत्वादि धर्मवान् आहे, असा संशय आला असतां त्यांतील एकाच पक्षाला प्रमाण समजून दुसऱ्याला अप्रमाण समजणाऱ्या तुझ्या ठिकाणीं वैषम्य कसें नाहीं ? (श्रोतृत्वादिकाला पाक्षिकत्व कसें आहे तें दृष्टान्त देऊन सांगतात—)=जेव्हां देवदत्त जातो तेव्हां तो स्थाता—उभा राहणारा नसतो, तर गमन करणाराच असतो व तो जेव्हां उभा असतो तेव्हां जाणारा नव्हे, तर उभा राहणाराच आहे, आणि जेव्हां अशी व्यवस्था आहे तेव्हां याचें गन्तृत्व किंवा स्थातृत्व एकापक्षां असणारेंच आहे. (गन्तृत्व म्हणजे गमन करणारा, हा धर्म व स्थातृत्व म्हणजे उभा असणारा, हा धर्म. यांतील एक असतो तेव्हां दुसरा नसतो व दुसरा असतो तेव्हां पहिला नसतो. यास्तव त्यांतील प्रत्येक धर्म दुसऱ्याच्या अभावींच असणार, हें उघड आहे.)=त्यांचें गन्तृत्व किंवा स्थातृत्व नित्य नाहीं. त्याचप्रमाणें श्रोतृत्वादिकहि नित्य नव्हे.

भाष्यं—अत्र काणादादयः पश्यन्ति । पक्षप्राप्तेनैव श्रोतृत्वादिना आत्मोच्यते श्रोता मन्तेत्यादिवचनात् । संयोगजत्वमयौगपद्यं च ज्ञानस्य ह्याचक्षते । दर्शयन्ति चान्यत्रमना अभूवं नादर्शमित्यादि युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिंगमिति च न्याय्यम् ॥

भाष्यार्थ—(असा वाद चालला असतां सिद्धान्त्याचा गूढ अभिप्राय न समजल्यामुळे काणादादिक तार्किक दोन्हीहि म्हणजे श्रोतृत्वादि व अश्रोतृत्वादि कादाचिक-
ए... १७

त्केच-केदाचित् असणारीच-कां असेनात, त्यांत काय विघडलें, असें म्हणतात, असें आचार्य सांगतात-)=याविषयी काणादादिक वैशेषिक व नैयायिक असें समजतात- श्रोता, मन्ता इत्यादि श्रुतिवचनावरून एकपक्षी प्राप्त जें श्रोतृत्वादिक त्याच्या योगानेच आत्मा श्रोता, मन्ता इत्यादि सांगितला जातो. (काणादादिकहि जर असेंच म्हणतात तर सिद्धान्ताहून तें त्यांचें म्हणणें भिन्न कसें ? कारण सिद्धान्त्यांनीं हि श्रोतृत्व-अश्रोतृत्व इत्यादिकांचा अंगीकार केला आहे. म्हणून कोणी म्हणेल तर तें बरोबर नाही. कारण सिद्धान्त्यांच्या मतीं नित्य साक्षीचें श्रोतृत्व नित्यच आहे आणि कादाचित्क [केव्हां केव्हां होणारें] ज्ञान मिथ्या असल्यामुळें वस्तुतः त्याचा अभाव आहे. म्हणून अश्रोतृत्वहि नित्यच. पण आम्हां काणादांच्या मतीं कादाचित्क ज्ञानानेच श्रोतृत्वादिक; असा विशेष आहे असें 'संयोगजत्व०' इत्यादि भाष्यानें सांगतात-)=ते ज्ञानाला संयोगजत्व व अयौगपद्य आहे, असें म्हणतात. (आत्मा व मन यांच्या संयोगापासून ज्ञानाचा उद्भव होतो व तें एकाचवेळीं होत नाही, असा वैशेषिकांचा सिद्धान्त आहे. असो; आतां ज्ञान केव्हां केव्हां होणारें व सर्व ज्ञान एकाचवेळीं न होतां क्रमानें होणारें आहे, याविषयी 'दर्शयन्ति०' इत्यादि भाष्यानें प्रमाण दाखवितात-)= 'अन्यत्रमना अभूवं न अदर्श' इत्यादि 'दर्शयन्ति । युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिः मनसो लिङ्गं इति च न्याय्यं (पश्यन्ति)'-मीं 'अन्यत्रमनाः' होतों. म्हणजे ज्याचें मन दुसरीकडे लागलें आहे, असा होतो. त्यामुळें मीं पाहिलें नाही, इत्यादि दाखवितात व एकाचवेळीं सर्व ज्ञानाची उत्पत्ति न होणें, हें मनाच्या अस्तित्वाचें चिह्न आहे हें आपलें म्हणणें न्याय्य आहे, असें पाहतात (समजतात, मन जर नवतें तर चक्षुरादि इंद्रियांचा एकाच वेळीं रूपादि विषयांशीं संबंध झाला असतां, एकाच वेळीं सर्व इंद्रियांच्या योगानें सर्व विषयाविषयीचीं ज्ञानें झालीं असती. कारण इंद्रियें व विषय यांचा संबंध, ही ज्ञानाची सामग्री त्यावेळीं असते, पण तसें होत नाही. यास्तव क्रमानें प्रत्येक इंद्रियाशीं संयोग पावणारें मन अणुपरिमाणाचें आहे, असें मानलें पाहिजे आणि त्याचा अंगीकार केला असतां एकाचवेळीं मनाचा सर्व इंद्रियांशीं संयोग होत नसल्यामुळें सर्व विषयज्ञानांची सामग्री नसते. म्हणून एकाचवेळीं सर्व विषयक ज्ञान होत नाही. एकावेळीं सर्वविषयांचें ज्ञान न होणें, याच लिंगावरून मन आहे, असें म्हणणारे काणाद एकाचवेळीं सर्व ज्ञानाची उत्पत्ति होत नाही, असें म्हणतात आणि हा आपला अर्थ न्याय्य आहे, असेंहि समजतात.)

भाष्य-भवत्वेवं किं तव नष्टं यद्येवं स्यात् । अस्त्येवं तवेष्टं चेत् । श्रुत्यर्थस्तु न संभवति । किं न श्रोता मन्तेत्यादिश्रुत्यर्थः । न । न श्रोता न मन्तेत्यादिवचनात् ॥

भाष्यार्थ—(असो; सिद्धान्त्यानीं याप्रमाणे काणादादिकांचें मत प्रदर्शित केलें असतां 'तर मग काणादादिकांच्या म्हणण्याप्रमाणें दोन्ही प्रकारच्या श्रुतींची उपपत्ति लागत असल्यामुळें व आत्म्याच्या ठिकाणीं श्रोतृत्वादि धर्मवस्वाची सिद्धि होत असल्यामुळें तोच सिद्धान्त आहे, असा निश्चय करा,' असें पूर्ववादी किंवा कोणी मध्यस्थ सिद्धांत्यास म्हणतो—)=मग असेंच असो; असें जर झालें तर त्यांत तुझें काय गेलें ? (म्हणजे काणादादिकांचें हें दर्शन जर न्याय्य असेल तर तेंच असूं दे. त्यांत तुझें काय नष्ट झालें, असा भाव. आत्मा कादाचित्क ज्ञानानें श्रोतृत्वादि धर्मवान् होतो हें श्रुतीला संमत नाही. यास्तव त्यांचें तें म्हणणें न्याय्य नव्हे, असें सांगून सिद्धान्ती त्या पक्षास दूषित करितात—)=तुला जर तें इष्ट वाटत असेल तर तसें असो, पण श्रुतीचा अर्थ मात्र असा संभवत नाही. (अहोपण, 'श्रोता, मन्ता' इत्यादि श्रुतीनें ते त्याचे धर्म आहेत, असें प्रतिपादन केलें आहे. तेव्हां तुम्ही श्रुतीला हे संमत नाही, असें कसें म्हणतां ? अशी शंका घेतात—)=श्रोता, मन्ता इत्यादि हा श्रुतीचा अर्थ नव्हे का ? (तो काणादादिकांच्या न्याय्य समजुतीला संमतच आहे. अहोपण, 'न श्रोता' इत्यादि श्रुतीनें कोणत्याहि प्रकारचा विशेष न ठेवितां आत्मा त्रिकालीं श्रोतृत्वादि सर्व धर्मांनीं रहित आहे, असें प्रतिपादन केलेलें असल्यामुळें तो श्रोता, मन्ता इत्यादि आहे, म्हणजे श्रोतृत्वादि धर्मांनीं युक्त आहे, हें म्हणणें श्रुतिसंमत नाही, असें सिद्धान्ती उत्तर सांगतात—)= नाही 'न श्रोता न मन्ता' म्हणजे तो श्रोता नाही, मन्ता नाही, इत्यादि वचन असल्यामुळें ['श्रोता, मन्ता' हा श्रुत्यर्थ नव्हे.]

भाष्यं—ननु पाक्षिकत्वेन प्रत्युक्तं त्वया । न । नित्यमेव श्रोतृत्वाद्यभ्युत्पत्तिमात् । 'न हि श्रोतुः श्रुतेर्विपरिलोपो विद्यते' इत्यादिश्रुतेः ॥

भाष्यार्थ—(पण 'यदासौ श्रोता०'—पृष्ठ १२८—इत्यादि वचनानें श्रोतृत्वादिकाला पाक्षिकत्व आहे, म्हणजे श्रोतृत्वादिक एकपक्षीं असून दुसऱ्या पक्षीं अश्रोतृत्वादिक आहे, असें तुम्हींच वर म्हटलेलें असून काणादांचा पक्ष दाखवीत असतांना कदाचित्क ज्ञानानें त्यांचें उपपादन केलें आहे. यास्तव तुमच्या सांगण्यावरूनहि पाक्षिक श्रोतृत्वादिक व अश्रोतृत्वादिक यांना विषय करणारीं तीं दोन प्रकारचीं वचनें आहेत, अशी उपपत्ति लागते, असें वादी म्हणतो—)=अहोपण, पाक्षिकत्वानें तुम्ही त्याचा निर्णय केला आहे. (परंतु आत्म्याचें श्रोतृत्व व त्याचा अभाव हीं दोन्ही दोन प्रकारच्या श्रुतींवरून स्वाभाविकपणें प्रतीत होतात. यास्तव त्यांना पाक्षिक समजून त्यांचा संकोच करणें युक्त नव्हे, असा आपला अभिप्राय व्यक्त करीत सिद्धान्ती म्हणतात—)=श्रोतृत्वादिक नित्यच आहे, असा स्वीकार केलेला असल्यामुळें आम्हीं वर त्याचा पाक्षिक

कत्वानं निर्णय केलेला नाही. (अहोपण, स्वतः श्रुति-श्रवणशक्ति अनित्य आहे, असे ठरले असता त्यावरून सिद्ध होणारे श्रोतृत्वादि अनित्य आहे, असा संकोच होणे अवश्य आहे, असे कोणी म्हणेल म्हणून आचार्य सांगतात—)=कारण श्रोत्याच्या श्रुतीचा-श्रवणशक्तीचा सर्वथा लोप कधीहि होत नाही, इत्यादि अर्थाची श्रुति आहे. (यास्तव श्रुति व भोतृत्व त्यांना अनित्य म्हणजे श्रुतिविरुद्ध आहे.)

भाष्यं—एवं तर्हि नित्यमेव श्रोतृत्वाद्यभ्युपगमे प्रत्यक्षविरुद्धा युगपज्ज्ञानोत्पत्तिरज्ञानाभावश्चात्मनः कल्पितः स्यात् । तच्चानिष्टमिति ॥

भाष्यार्थ—(अहोपण, श्रवणशक्ति, मननशक्ति, इत्यादिकांना जर नित्यत्व असते, तर एकाच वेळी अनेक विषयांचे ज्ञान झाले असते. म्हणजे केव्हांहि कोणत्याहि ज्ञानाचा अभाव झाला नसता. कारण श्रुति, मति इत्यादि नांवांच्या सर्व ज्ञानांना नित्यत्व आहे. 'मग तसे झाले तर इष्टच आहे,' म्हणून म्हणाल तर प्रत्यक्ष अनुभवाशी विरोध येतो. यास्तव 'न हि श्रोतुः श्रुतेर्विपरिलोपो विद्यते' या श्रुतीचा वाच्य अर्थाहून निराळा अर्थ सांगितला पाहिजे; अशी वादी शंका घेता—)=असे जर मानले तर, म्हणजे श्रोतृत्वादिक नित्यच आहे, असा अंगीकार केल्यास अनुभवाच्या विरुद्ध एकाच वेळी सर्व ज्ञानांची उत्पत्ति व आत्म्याच्या अज्ञानाचा अभाव यांची कल्पना केल्यासारखे होईल. पण तसे होणे अनिष्ट आहे. [येथे शंका संपली, असे इतिशब्दाने सुचाविले आहे.]

भाष्यं—नोभयदोषोपपत्तिः । आत्मनः श्रुत्यादिश्रोतृत्वादिधर्मवत्त्वश्रुतेः ॥ अनित्यानां मूर्तानां च चक्षुरादीनां दृष्ट्याद्यनित्यमेव संयोगवियोगधर्मिणाम् । यथाग्नेर्ज्वलनं तृणादिसंयोगजत्वात्तद्वत् । न तु नित्यस्यामूर्तस्यासंयोगवियोगधर्मिणः संयोगजदृष्ट्याद्यनित्यधर्मवत्त्वं संभवति । तथा च श्रुतिः 'न हि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो विद्यते' इत्याद्या ॥

भाष्यार्थ—[आतां या शंकेचा परिहार सांगतात—]=एकाच वेळी सर्व ज्ञानांची उत्पत्ति व अज्ञानाचा अभाव या दोन्ही दोषांची उपपत्ति—संभव नाही. [त्याचे श्रोतृत्वादि धर्म जर नित्य आहेत.तर वरील दोष येत नाहीत, असे कसे म्हणतां? अशी आशंका घेऊन आत्मस्वरूपभूत श्रुति, मति इत्यादिकांना नित्यत्व असले तरी वृत्तिरूप कादाचित्क श्रुति, मति इत्यादिकांचा अंगीकार केलेला असल्यामुळे पूर्वोक्त दोष येत नाही, असा परिहार करणारे सिद्धान्ती नित्य श्रोतृत्वादिक दाखवितात—)=कारण आत्म्याच्या श्रुत्यादिकांमुळे त्याला श्रोतृत्वादिधर्मवत्त्व आहे, अशी श्रुति आहे. (आत्म्याच्या स्वरूपभूत असे जे श्रुत्यादि म्हणजे श्रोत्रेद्रिज्य वृत्तीचे साक्षिरूप, त्याच्या योगाने त्याला श्रोतृत्वादि धर्मवत्त्व येते, म्हणजे श्रोत्रज्य वृत्तीच्या साक्षित्वा-

मुळें आत्मा श्रोता, मन्ता इत्यादि होतो. 'श्रोता, मन्ता' इत्यादि श्रुतीनेहि तेंच सांगितलें आहे.)

(तर मग अनित्य श्रुत्यादि कसें ? अशी आशंका घेऊन तेंच दाखवितात—)=ज्या-प्रमाणें अग्नीचें पेटणें तृणादिकांच्या संयोगामुळें उद्भवणारें असल्यामुळें अनित्य, त्या-प्रमाणें संयोगवियोगधर्मवान्, अनित्य व मूर्त अशा चक्षुरादि इंद्रियांचें दृष्ट्यादि अनित्यच आहे. ('संयोगवियोगधर्मिणां' हें चक्षुरादिकांना सहेतुक विशेषण दिलें आहे. म्हणजे चक्षुरादिकांची दृष्टि, मति इत्यादि संयोगजन्य असल्यामुळें अनित्य आहे. अहोपण, अनित्य दृष्ट्यादि जर आहे असें म्हणतां, तर तोच आत्म्याचाहि धर्म आहे, असें म्हणण्यास कोणती हरकत आहे ? नित्य दृष्ट्यादि हाच त्याचा धर्म आहे, असा आग्रह कशाला पाहिजे ? असें कोणी म्हणेल म्हणून सांगतात—)=नित्य, अमूर्त, संयोग-वियोगधर्मरहित, अशा आत्म्याचें संयोगजन्यदृष्ट्यादि-अनित्यधर्मवत्त्व संभवत नाहीं. (आत्मा नित्य असल्यामुळेंच अमूर्त आहे. कारण कोणताहि मूर्त पदार्थ सावयव असतो व अवयवांचा परस्पर संयोग व वियोग होणें, हाच उपचय व अपचय म्हणजे वृद्धि व क्षय आहे आणि वृद्धि-क्षयवान् म्हणजेच परिणाम पावणारा पदार्थ अनित्य असतो. आत्मा नित्य आहे, त्याअर्थी तो मूर्त नसला पाहिजे आणि मूर्त नसल्यामुळेंच संयोगादिधर्मरहित आहे. तो असा असल्याकारणानें त्याच्या ठिकाणी संयोगजन्य दृष्टि, श्रुति, मति इत्यादिकांचा असंभव आहे. त्यामुळें आत्म्याच्या नित्य दृष्ट्यादिकांचाच अंगीकार केला पाहिजे. श्रुतीवरूनहि त्याच्या नित्यदृष्ट्यादिकांची सिद्धि होते, असें सांग-तात—)=तशाच 'द्रष्ट्याच्या दर्शनशक्तीचा सर्वथा लोप होत नाहीं,' इत्यादि श्रुति आहे.

भाष्यं—एवं तर्हि द्वे दृष्टी चक्षुषोऽनित्या दृष्टिर्नित्या चात्मनः । तथा च द्वे श्रुती श्रोत्रस्यानित्या नित्या चात्मस्वरूपस्य । तथा द्वे मती विज्ञाती बाह्याबाह्ये । एवं होव । तथा चेयं श्रुतिरुपपन्ना भवति 'दृष्टेर्द्रष्टा श्रुतेः श्रोता' इत्याद्या । लोकेऽपि प्रसिद्धं चक्षुषस्तिमिरागमापाययोर्नष्टा दृष्टिर्जाता दृष्टिरिति चक्षुर्दृष्टेर-नित्यत्वम् । तथा च श्रुतिमत्यादीनामात्मदृष्ट्यादीनां च नित्यत्वं प्रसिद्धमेव लोके॥

भाष्यार्थ—(अहोपण, नित्य व अनित्य अशा दोन दृष्टींचा अंगीकार केल्यास गौरव हा दोष नाहीं का येत ? अशी शंका घेतात—)=असें जर म्हटलें तर दोन दृष्टी झाल्या. एक चक्षूची अनित्य व आत्म्याची नित्य. तशाच दोन श्रुती. श्रोत्रेन्द्रि-याची अनित्य व आत्मस्वरूपाची नित्य. तशाच दोन मती, दोन विज्ञाती म्हणजे एक बाह्य व दुसरी अबाह्य. (खरें, पण श्रुतीला प्रामाण्य असल्यामुळें द्विविधत्वाची अंगीकार केल्याकारणानें होणारें गौरवाहि प्रामाणिक आहे, असें सिद्धांती सांगतात—)

=असेंच आहे आणि तसच मानित्यानें दृष्टीचा द्रष्टा, श्रुतीचा श्रोता, इत्यादि श्रुति उपपन्न होते. (' दृष्टेर्द्रष्टा ' म्हणजे दृष्टिविषयक दृष्टिमान् ; दर्शनशक्तीला विषय कर-
ण्याचें सामर्थ्य ज्याच्यामध्ये आहे तो, असा त्याचा अर्थ आहे. एकाच पदार्थामध्ये विषय-विषयिभाव संभवत नसल्यामुळे म्हणजे एकाच पदार्थानें स्वतः विषय होऊन त्या विषयाचा ग्राहकहि होणें, असंभाव्य असल्याकारणानें एक निषय होणारी व दुसरी तिला विषय करणारी अशा दोन दृष्टी प्रतीत होतात आणि अशा रीतीनें दोन प्रकारची दृष्टि असली तरच वरील श्रुति उपपन्न होते, नाही तर होत नाही. तिमिररोग झाला असतां दृष्टि नष्ट झाली व औषधोपचारानें रोगाचें निवारण झालें असतां दृष्टि पुनः आली, अशी प्रतीति ज्या दृष्टीविषयीं येते ती जन्म-नाशयुक्त अनित्य दृष्टि एक व तिच्या जन्मनाशांचीहि साक्षिभूत, तिच्या जन्मनाशास जाणणारी नित्य दृष्टि दुसरी, अशा दोन प्रकारच्या दृष्टीचा अनुभव लौकिकांतहि येतो असें सांगतात-)
=व्यवहारांतहि नेत्राला तिमिर रोग झाला असतां व त्याचा क्षय झाला असतां ' दृष्टि नष्ट झाली व दृष्टि उत्पन्न झाली, ' अशा प्रकारें चक्षुःसंबंधी दृष्टीचें अनित्यत्व प्रसिद्ध आहे. (' चक्षुर्दृष्टेः ' हें पद उपलक्षणार्थ समजून ' आत्मदृष्टेर्नित्यत्वं च प्रसिद्ध ' म्हणजे ' आणि आत्मदृष्टीचें नित्यत्वहि प्रसिद्ध आहे, ' असेंहि जाणावें.) =त्याचप्रमाणें श्रुति, मति इत्यादिकांचें व आत्मदृष्टि, मति इत्यादिकांचें [अनित्यत्व व] नित्यत्व लोकांमध्ये प्रसिद्धच आहे. (आत्मदृष्ट्यादिकांना नित्यत्व आहे, याविषयीं आणखी एक कारण ' आत्मदृष्ट्यादीनां च ' या पदांनीं सांगितलें आहे, स्वप्नांत चक्षु नसतां- नाही दृष्टि असते. ती नेत्रजन्यहि पण नव्हे. यास्तव नित्य होय.)

भाष्यं--वदति हि उद्धृतचक्षुः स्वप्नेऽद्य मया भ्राता दृष्ट इति । तथावगत-
बाधिर्यः स्वप्ने श्रुतो मंत्रोऽद्येत्यादि ॥ यदि चक्षुःसंयोगजैवात्मनो नित्या
दृष्टिस्तन्नाशे नश्येत् । तदोद्धृतचक्षुः स्वप्ने नीलपीतादि न पश्येत् ॥ ' न हि
द्रष्टुर्दृष्टेः ' इत्याद्या च श्रुतिरनुपपन्ना स्यात् । ' तच्चक्षुः पुरुषे येन स्वप्ने पश्यति '
इत्याद्या च श्रुतिः ॥

भाष्यार्थ—कारण ज्याचे डोळे काढले आहेत असा पुरुष मी आज स्वप्नांत आ-
पल्या भावाला पाहिलें, असें बोलतो. [स्वप्नांतहि चक्षुरिंद्रिय लय पावलेलें नसल्यास
दृष्टीची प्रतीति येऊं शकेल, असें कोणा म्हणेल म्हणून भाष्यांत ' उद्धृतचक्षुः ' हें
पद घातलें आहे. कारण ज्याचे डोळे काढले आहेत त्याचे ते स्वप्नांत असतात, अशी
शंकाहि येणें शक्य नाही.] = ' तथा अवगतबाधिर्यः मया अद्य स्वप्ने मन्त्रः श्रुतः इ-
त्यादि वदति ' - त्याचप्रमाणें ज्याची बधिरता [बहिरपेक्षा] निश्चित झाली आहे, [म्हणजे

जो बहिरा आहे, अशी सर्वांची खातरी झाली आहे] तो पुरुष 'मी आज स्वप्नांत मंत्र ऐकिला' असें बोलतो. [स्वप्नांतील दृष्टि, श्रुति म्हणजे पाहणें, ऐकणें इत्यादि चक्षुरादि-इंद्रियांमुळे होत नाही. तेव्हां त्यांना दृष्टि, श्रुति इत्यादि कसें म्हणतां? म्हणून कोणी विचारील तर तें बरोबर नाही. कारण रूपादि-विषयांच्या अपरोक्ष ज्ञानाचीच दृष्टि, श्रुति इत्यादि नावे आहेत.]

(आतां असें न मानित्यास कोणता दोष येतो तें सांगून पूर्वोक्त सिद्धान्तच दृढ करितात—)=जर चक्षुःसंयोगामुळे होणारीच आत्म्याची नित्य दृष्टि असती व ती चक्षूचा नाश झाला असतां नाश पावली असती, तर ज्याचे नेत्रगोलक उपटून काढले आहेत तो पुरुष स्वप्नांत काळें, पिवळें इत्यादि रूप पहावयास समर्थ झाला नसता. (कारण त्याच्या-पार्शी पाहण्याचें साधन—चक्षु नसतें. बरें, स्वप्नांतील दर्शन—पाहणें, ही स्मृति आहे, असें म्हणावें तर तेंहि सयुक्तिक नाही. कारण स्वप्नांतील रूपदर्शन जर स्मरण असतें तर त्याचा विषय अगदीं समीप असल्याप्रमाणें साक्षात् भासला नसता. स्वप्नांतील तो अपरोक्ष भास भ्रमात्मक आहे, म्हणून म्हणावें तर त्याचा बाध होत नाही आणि बाध झाल्यावांचून कोणताहि अनुभव भ्रमात्मक आहे असें ठरत नाही. शिवाय स्वप्नांतील दर्शन जर स्मरणरूप असतें तर कधीं न पाहिलेल्या भ्रात्याचेंहि जें दर्शन होतें तें झालें नसतें. हें स्वप्नाचें उदाहरण उपलक्षणार्थ आहे. त्यामुळे निजून उठलेल्या पुरुषाला 'मी एवढा वेळ सुखानें निजलों होतो,' असें सांगण्यास कारण होणारा सुषुप्तीतील अनुभवहि नित्य आहे, असेंच मानलें पाहिजे. कारण त्यावेळीं सर्व अंतर्बाह्य इंद्रियांचा अभाव झालेला असल्यामुळे अनित्य अनुभवाचा अभावच असतो.)

(याप्रमाणें साक्षिस्वरूप दृष्टि व इंद्रियजन्य दृष्टि अशा दोन दृष्टी न मानित्यास केवळ प्रत्यक्षविरोध हाच दोष येऊन रहात नाही, तर 'श्रुतिविरोध' हा दुसरा दोषहि येतो असें सांगतात—)=तशीच 'द्रष्टव्याच्या दृष्टीचा लोप होत नाही,' इत्यादि अर्थाची श्रुति अनुपपन्न होईल. ('इत्याद्या' येथील आद्यशब्दानें 'न हि श्रोतुः श्रुतेर्विपरिलोपो विद्यते०' इत्यादि दुसऱ्या श्रुती ध्याव्या.)= 'चष्टे इति चक्षुः' म्हणजे द्रष्टा, साक्षी. 'पुरुषे' म्हणजे आत्म्यामध्ये किंवा शरीरांत. जीव ज्याच्या योगानें स्वप्नांत रूप पहातो तो चक्षु, साक्षी होय, इत्यादि श्रुतिही अनुपपन्न होईल. ('स्वप्नान्तं जागरितान्तं चोभौ येनानुपश्यति'—का.२.१.४.—म्हणजे स्वप्नान्त—स्वप्नांतील विषय व जागरितान्त—जागरितांतील विषय पुरुष ज्याच्या योगानें पहातो, इत्यादि दुसऱ्या श्रुती वरील आद्यशब्दानें ध्याव्या.)

भाष्यं—नित्या आत्मनो दृष्टिर्वाह्यानित्यदृष्टेर्ग्राहिका । बाह्यदृष्टेर्गोपजना-
पायाद्यनित्यधर्मवत्त्वात्तद्ग्राहिकाया आत्मदृष्टेस्तद्वदवभासत्वमनित्यत्वादि
भ्रान्तिनिमित्तं लोकस्येति युक्तम् । यथा भ्रमणादिधर्मवदलातादिवस्तुविषयदृ-
ष्टिरपि भ्रमसीव तद्वत् । तथा च श्रुतिः 'ध्यायतीव लेलातीव' इति ॥ तस्मा-
दात्मदृष्टेर्नित्यात्वात्त यौगपद्यमयौगपद्यं वास्ति ॥

भाष्यार्थ—(आत्मदृष्टि जर अशी नित्य आहे तर ती अनित्य असल्याची
प्रतीति कशी येते व सर्वहि दृष्टि अनित्यच आहे, असा या सर्व लोकांचा निश्चय कसा
झाला आहे? अशी आशंका घेऊन 'ग्राह्य अनित्य दृष्टींतील अनित्यत्वादि सर्वग्राहिका
जी नित्यदृष्टि तिथ्यामध्ये भासते. म्हणजे विषयांच्या ठिकाणचे अनित्यत्वादिक ग्राहक
जो विषयी [आत्मा] त्याचे ठिकाणी भासते. तापवून लाल केलेल्या लोखंडादिकांच्या
गोळ्यांतील वर्तुळाकारादि धर्म अग्नीच्या ठिकाणी भासतात, हे सर्वाना माहीत आहे.
या दृष्टान्तांतील लोखंडाचा गोळा ग्राह्य-अग्नीचा विषय असून स्वतः अग्नि त्याचा
ग्राहक-विषयी आहे. यास्तव या अनुभवसिद्ध प्रतीतीप्रमाणे नित्यदृष्टीमध्ये अदृष्टीचा
भास होणे अनुपपन्न नाही, असे सांगतात-)=आत्म्याची नित्य दृष्टि बाह्य अनित्य
दृष्टीची ग्राहिका [ग्रहण करणारी] आहे आणि बाह्यदृष्टि उत्पत्ति-विनाशादि अनित्य
धर्मांनी युक्त असल्यामुळे तिचे ग्रहण करणाऱ्या आत्मदृष्टीचे 'तद्वदवभासवं'-तिच्या
प्रमाणे भासणे, ग्राह्यप्रमाणे, विषयाप्रमाणे भासणे, हे लोकांच्या-आत्मदृष्टि अनित्य
आहे,-इत्यादि भ्रंतीचे निमित्त आहे, अशी कल्पना करणे युक्त होय. (आतां ग्राह्य
विषयाचे धर्म ग्राहक विषयीच्या ठिकाणी कसे भासतात, ते दृष्टान्ताने स्पष्ट करितात-)
=उयाप्रमाणे भ्रमण, (गमन) इत्यादि धर्मांनी युक्त असलेल्या-अलातचक्र, (धाव-
णारा पक्षी,) इत्यादि वस्तूंना विषय करणारी दृष्टीहि जणुंकाय भ्रमण करितेसे वाटते,
ह्याप्रमाणे (ग्राह्यधर्म ग्राहकाचे ठिकाणी आहेत, असा भास होतो.) तसेच सांगणारी
'ध्यायतीव' 'लेलायतीव'-बृ.४.३.७-म्हणजे आत्मा जणुंकाय ध्यान करितो; जणुंकाय
चंचल होतो, ही श्रुति आहे. (ग्राह्यबुद्धीमध्ये असलेले ध्यानादिक ग्राहक साक्षीच्या ठिकाणी
भासते, असा वरील श्रुतिवचनाचा भावार्थ आहे. सारांश, येणेंप्रमाणे-पूर्ववाद्याने
'एकाच वेळी अनेक ज्ञानांची उत्पत्ति होते, ' असे जे म्हटले होते त्याचे निरसन
केले, असे आतां सांगतात-)=तस्मात् म्हणजे आत्मदृष्टि नित्य असल्यामुळे तिला यौग-
पद्य किंवा अयौगपद्य नाही. (यौगपद्य म्हणजे एकाच वेळी अनेक ज्ञानांनी उत्पन्न
होणे हा धर्म. यौगपद्य नेहमी अनेक पदार्थांवरूनच सूचित होणारे असते आणि

।योगपथ नेहमी त्याच्या उलट, त्याच्या अभावरूप असते. यास्तव एका आत्म-
ष्टीमध्ये त्या दोहोंचाहि असंभव आहे.)

भाष्यं—बाह्यानित्यदृष्ट्युपाधिवशात् लोकस्य तार्किकाणां चागमसंप्रदाय-
वर्जितत्वात् अनित्या आत्मनो दृष्टिरिति भ्रान्तिरुपपन्नैव । जीवेश्वरपरमात्म-
भेदकल्पना चैतन्निमित्तैव ॥ तथा च अस्ति नास्तीत्याद्याश्च यावन्तो वाक्म-
नस्योर्भेदा यत्रैकं भवन्ति । तद्विषयाया नित्याया दृष्टेर्निर्विषेयायाः ॥

भाष्यार्थ—(‘ अहोपण, आत्मदृष्टि जर नित्य आहे तर परीक्षा करण्यांत कुशाक,
भ्रंशा नैयायिकांना व दुसऱ्याहि सर्व लोकांना भ्रम कसा होतो? ’ अशी आशंका घेऊन
न नरेणावरेण प्रोक्त एष सुविशेषो बहुधा चिन्त्यमानः । नैषा तर्केण मतिरापनेया
प्रोक्तान्येनैव सुशानाय प्रेष्ठ ’ म्हणजे हीन-प्राकृतबुद्धि पुरुषांनी सांगितलेला हा आत्मा
पुष्कळ प्रकारें चिंतन केला जात असला तरी सुविशेष-चांगल्या प्रकारें जाणण्यास
योग्य-होत नाही. ही आगमप्रतिपाद्य आत्म्याविषयीची मति केवळ तर्कांनी प्राप्त होण्या-
सारखी नाही, अथवा या आत्ममतीचा स्वबुद्धिजन्य तर्कांनी निरास करूं नये, इत्यादि
काठकोपनिषदांत सांगितलेले असल्यामुळे स्वतःच्या बुद्धीने आत्मा जाणतां येणें अशक्य
आहे, संप्रदायपरंपरेनेच त्याला जाणिलें पाहिजे, असे निश्चित होतें. नैयायिक व
इतर लोक संप्रदायरहित असतात. ते संप्रदायपरंपरेने विचार करीत नाहीत. यास्तव
त्यांना भ्रम होणें योग्यच आहे, असें सांगतात—)=परंतु लोकांना बाह्य अनित्य दृष्टि या
उपाधीमुळे व तार्किकांना आगमसंप्रदायशून्यत्वामुळे (किंवा लोकांना व तार्किकांनाहि
बाह्य अनित्यदृष्टि, ही एक उपाधि व वैदिकसंप्रदायरहितत्व, ही दुसरी, यादोन कारणां-
मुळे) आत्म्याची दृष्टि-ज्ञान अनित्य आहे, अशी भ्रान्ति होणें साहजिकच आहे.
(आणि प्रत्येक ज्ञान भिन्न भिन्न आहे, असें समजणें हा एवढाच त्यांना भ्रम
होतो, असें नाही, तर प्रत्येक शरीरांत निरानिराळा आत्मा आहे, हाहि या समजुतीमुळे
होणारा भ्रमच आहे, असें सांगतात—)=आणि जीव, ईश्वर व परमात्मा असा
तीन प्रकारचा आत्मा आहे, ही आत्मभेदकल्पनाहि या निमित्तानेच होणारी आहे.
[म्हणजे ज्ञान अनित्य आहे व प्रत्येक ज्ञान भिन्न भिन्न आहे, या कल्पनेमुळेच
आत्मा त्रिविध आहे ही कल्पना होते. जीवाचें ज्ञान अनित्य आहे, ईश्वराचें नित्य
हे, त्याचप्रमाणें प्रत्येक जीवाचें ज्ञान विचित्र असतें, पृथक् पृथक् प्रकारचें असतें.
तव जीव व परमात्मा यांचें ऐक्य संभवत नाही, अशा प्रकारच्या युक्त्याभासानें
प्रसत् युक्तीने-त्यांनीं भेदाची कल्पना केली आहे.]

(शिवाय दुसरे, 'आत्मनैवऽयं ज्योतिषाऽऽस्ते ।' 'अयमात्मा ब्रह्म सर्वानुभूः' 'प्रश्नानघन एव' म्हणजे त्यावेळीं [सुषुप्तीत] हा पुरुष आत्मज्योतीनेच असतो; हा आत्मा ब्रह्म [व्यापक] आहे; तो सर्वांचा अनुभव घेणारा आहे. प्रश्नाने घन [एकाकार] आहे; इत्यादि श्रुतींवरून आत्म्यालाच नित्यदृष्टिरूपत्व आहे, असे सिद्ध होतें व 'सर्वाः प्रजा यत्रैकं भवन्ति' म्हणजे सर्व प्रजा ज्याच्यामध्ये ऐक्य पावतात, या वचनाने सर्व कल्पना आत्ममात्र आहेत. अर्थात् त्या आत्म्याहून पृथक् नाहीत, असे सांगितलेले असल्यामुळे तो निर्विशेष आहे, असे सिद्ध होतें. त्यामुळे आत्मरूप नित्य दृष्टिहि सर्वविशेषरहित आहे, असे ठरतें. यास्तव तिच्याविषयी 'ती आहे, नाही,' इत्यादि सर्व कल्पना भ्रांतिनिमित्तक आहेत, असे आतां सांगतात—) त्याचप्रमाणे 'आहे, नाही,' इत्यादि जेवढे म्हणून वाक् व मन यांचे भेद आहेत, ते सर्व जेथे एक होतात, तत्स्वरूप नित्य व निर्विशेष दृष्टीविषयीची [कल्पना भ्रांतिमूलक आहे. 'आहे, नाही' इत्यादि सर्व कल्पना भ्रांतिनिमित्तक आहेत. शब्दाचे प्रकार—नामप्रकार हे वाणीचे भेद व रूपाचे प्रकार—आकार—हे मनाचे भेद, ज्या आत्म्यामध्ये एकरूप होतात, कारण 'सर्व वेद जेथे एक होतात, सर्व प्रजा जेथे एक होतात,' अशा अर्थाची भुति आहे, तद्विषय म्हणजे तत्स्वरूप म्हणूनच नित्य, निर्विशेष अशा दृष्टीविषयी 'ती आहे' अशी आस्तिकांची कल्पना, 'नाहीं' अशी शून्यवादी माध्यमिकांची कल्पना 'आहे व नाही' अशी दिगंबर जैनांची कल्पना, त्याचप्रमाणे दुसऱ्याहि बाद्यांची यथासंभव सावयवत्वादि कल्पना, इत्यादि सर्व कल्पना भ्रांतिमूलक आहेत, असा पूर्वीच्या वाक्यांतील 'एतन्निमित्तैव०' या पदार्थां अन्वय.]

भाष्यं—अस्ति नास्ति । एकं नाना । गुणवदगुणं । जानाति न जानाति । क्रियावदक्रियं । फलवदफलं । सर्वाजं निर्बीजं । सुखं दुःखं । मध्यममध्यं । शून्यमशून्यं । परोऽहमन्य इति वा सर्वेषां प्रत्ययागोचरे स्वरूपे यो विकल्पयितुमिच्छति । स नूनं खमपि चर्म वद्वेष्टयितुमिच्छति । सोपानमिव च पद्भ्यामारोहं । जले स्नेहं च मीनानां वयसां च पदं दिदृक्षते ॥ 'नेति नेति' 'यतो वाचो निर्वर्तन्ते' इत्यादिश्रुतिभ्यः । 'को अद्वा वेद' इत्यादिमंत्रवर्णान् ॥

भाष्यार्थ—('अहोषण, निरनिराळे तार्किक आत्म्याचे अस्तित्वादिक तर्काने सिद्ध करितात. यास्तव त्या कल्पनांना भ्रांतिनिमित्तक म्हणतां येत नाही,' असे कोणी म्हणेल म्हणून, त्यांच्या कल्पना श्रुतिविरुद्ध आहेत, त्या असंग आत्म्याच्या ठिकाणी उपपन्न होत नाहीत व त्यांच्या त्या कल्पना मानिल्यास मोक्षाची उपपत्ति खामत नाही, यास्तव तार्किकांचे तर्क प्रमाणमार्गात आरुढ होऊं शकत

नाहींत,—असें सांगतात—)=आहे, नाही; एक, नाना, गुणयुक्त, गुणरहित; जाणितें व जाणत नाही, क्रियायुक्त व अक्रिय, फलयुक्त व अफल, सबीज व निर्बीज, सुख व दुःख, मध्य, अमध्य; शून्य, अशून्य; मी याहून निराळा, हा मजहून निराळा, इत्यादि प्रकारें वाणी व मन यांचा विषय न होणाऱ्या स्वरूपाविषयी जो विशेष कल्पना करण्याची इच्छा करितो, तो खरोखर आकाशालाहि चामड्याप्रमाणें गुंडाळण्याची इच्छा करितो. जिऱ्यावर जसें चढावें त्याप्रमाणें दोन्ही पायांनीं आकाशांत चढून जाण्याची इच्छा करितो. जलांत माशांचीं व आकाशांत पक्ष्यांचीं पावले पाहण्याची इच्छा करितो (व आत्मा सुषुप्तींत जाणत नाही व इतर अवस्थांमध्ये जाणितो, यास्तव त्याला कादाचित्क ज्ञानवत्त्व आहे, म्हणजे त्याला ज्ञान सर्वदा नसतें, तर तें केव्हां केव्हां असतें, अशी वैशेषिकादिकांची कल्पना; आत्मा परलोकास जातो, म्हणजे त्याला क्रियावत्त्व—सक्रियत्व आहे, अशी कित्येकांची कल्पना; येथेंच राहून तो दुसऱ्या शरीराचें ग्रहण करितो, अशी इतरांची कल्पना; देहच आत्मा आहे, या वादांत अथवा क्षणिकविज्ञानवादांत परलोकीं जाऊन फल भोगणारा स्थायी आत्मा नसल्यामुळे तो अफल आहे; इतरांच्या मतीं, तो परलोकीं जाऊन फळ भोगितो, म्हणून फलवान् आहे; वरील दोन पक्षांचे कर्म व त्याच्या वासना, यांच्या आभयाचा अभाव असल्यामुळे तो परलोकीं निर्बीज; पण आत्मा नित्य आहे, त्यामुळे कर्म व वासना यांचा तो आश्रय होतो, यापक्षां तो सबीज; वैशेषिकादिकांच्या वादांत तो असुखरूप आहे, म्हणजे आत्मा सुखस्वरूप आहे, असें ते मानीत नाहींत, म्हणून तो दुःखरूप; किंवा विज्ञानवादी बौद्धांच्या मतीं उपद्रवयुक्त चित्ताची संतति, हाच संसारी जीव असल्यामुळे त्याला हेयत्व—त्याज्यत्व मानिलेले आहे, म्हणून तो दुःखरूप. शरीरामध्येच तो राहतो, या दिगंबर जैनांच्या मतीं तो मध्य व इतरांच्या मतीं तो शरीराच्या बाहेरहि असतो म्हणून अमध्य; मी श्रेष्ठ आहे, यास्तव हा मजहून निराळा व मी त्याहून अगदीं निराळा; इत्यादि प्रकारच्या आंतर व बाह्य अद्या सर्व कल्पना अवागमनसंगोचर आत्म्याच्या ठिकाणीं संभवत नाहींत, असा याचा भावार्थ.)

(आतां बाह्मनसभेद आत्म्याचे ठिकाणीं नाहींत व तो त्यांचा विषयहि नाहीं, या दोन्हीविषयीं क्रमानें दोन श्रुती सांगतात—)=‘ हीं स्थूल भूतैहि आत्मा नव्हे, व सूक्ष्म भूतैहि आत्मा नव्हे. ’ ‘ ज्याच्यापासून वाणी मनासह, त्याला विषय न करितां परत फिरतात ’ इत्यादि अर्थाच्या श्रुती आहेत, त्यांवरून [आम्ही म्हणतो तें सिद्ध होतें. आत्मा वाक् व मन यांचा विषय होणारा नाहीं, याविषयीं आणखी एक श्रुति सांगतात—)=ईश्वराला साक्षात् कोण जाणितो, इत्यादि अर्थाचीं मंत्राक्षरें आहेत, त्यांवरून

कनहि (आमचें म्हणणें सिद्ध होतें. या मंत्रानें—साक्षात् कोण जाणितो, या वाक्यानें आत्मा मनाचा विषय होत नाही, हें सांगितलें व ‘क इह प्रवोचत्’ म्हणजे य कोणी त्याच्याविषयी कोण बोलला आहे, कोणी नाही, या दुसऱ्या वाक्यानें ‘ते बाणीचा विषय होत नाही,’ असें म्हटलें आहे.)

भाष्यं—कथं तर्हि तस्य सम आत्मेति वेदनं । ब्रूहि केन प्रकारेण तमां सम आत्मेति विद्याम् ॥ अत्राख्यायिकामाचक्षते । कश्चित्किल मनुष्यो मुग्धः कैश्चिदुक्तः कस्मिंश्चिदपराधे सति धिक्त्वां नासि मनुष्य इति । स मुग्धतया आत्मनो मनुष्यत्वं प्रत्याययितुं कंचिदुपेत्याह ब्रवीतु भवान्कोऽहमस्मीति । स तस्य मुग्धतां ज्ञात्वाह । क्रमेण बोधयिष्यामीति । स्थावराद्यात्म-भावमपोह्य न त्वममनुष्य इत्युक्त्योपरराम । स तं मुग्धः प्रत्याह भवान्मां बोधयितुं प्रवृत्तस्तूष्णीं बभूव किं न बोधयतीति । तादृगेव तद्भवतो वचनम् ॥ नास्यमनुष्य इत्युक्तेऽपि मनुष्यत्वमात्मनो न प्रतिपद्यते यः स कथं मनुष्योऽसीत्युक्तेऽपि मनुष्यत्वमात्मनः प्रतिपद्येत ॥

भाष्यार्थ—(‘अहोपण, तो आत्मा, बाणी व मन यांचा विषय होणारा जर नसेल तर श्रवण व मनन यांचाहि असंभव होऊन त्याचें ज्ञान मुळींच संभवणार नाही,’ अशी शंका घेतात—)=आत्मा बाणी व मन यांचा जर अविषय आहे, तर मग ‘आत्मा सम आहे,’ असें त्याचें ज्ञान कसे होणार? (‘अशी जर आपत्ति येत असली तर त्याचें ज्ञान न कां होईना,’ म्हणून म्हणाल तर ‘श्रुतीविषयी अति-शंका घेणें योग्य नसल्यामुळे आत्मज्ञानाचा निषेध करणें योग्य नव्हे. यास्तव मी त्याचा निषेध करीत नाही. तर आत्मज्ञान कसे होईल, तें विचारितों, आत्मज्ञानाचा उपाय विचारितों,’ असें वरील शंकावादीच म्हणतो—)=मी कोणत्या प्रकारानें—कोणत्या उपायानें—‘समः आत्मा’ असें जाणावें तो प्रकार मला सांग.

(‘नेति नेति’ या श्रुतीच्या निर्देशानेंच, इतर म्हणजे आत्मेतर—अनात्म वस्तूंचा निषेध करून स्वप्रकाश आत्म्याचा बोध करावा, असा ज्ञानाचा प्रकार सांगितला आहे. आत्मज्ञानाचा याहून निराळा प्रकार संभवत नाही. यास्तव पूर्वोक्त प्रकारानेंच आत्मा जाणावा; तो निर्विषयत्वानेंच म्हणजे घटादि अनात्मपदार्थांप्रमाणें वृत्तिज्ञानाचा विषय न होतांच जाणतां येतो, असें समजून भाष्यकार बाद्यास उपहासपूर्वक उत्तर देतात—)=याविषयी अशी आख्यायिका—गोष्ट सांगतात. कोणी एक मूढ मनुष्य त्याच्या हातून कांहीं अपराध झाला असतां ‘अरे तुला धिक्कार असो, तूं मनुष्य नाहीस’ असें कोणाकडून बोलला गेला तेव्हां तो मूढत्वामुळे आपलें मनुष्यत्व

निमित्त करून वेण्यासाठी कोणा एकाजवळ जाऊन म्हणतो—‘मी कोण आहे, हे आपण सांगा’ त्या वेळी त्याचें मूढत्व ओळखून तो मनांत म्हणतो—मी आतां बाळ क्रमानें बोध करितों. नंतर त्याच्या स्थावराद्यात्मभावाचा—स्थावरादिस्वरूपतेचा अपवाद—निषेध करून (म्हणजे तूं स्थावर, कीट, पक्षी, पशु इत्यादि नाहीस, असें सांगून व) तूं अमनुष्य नव्हेस, असें बोलून तो मुकाट्यानें बसला. तेव्हां तो मूढ त्याला उलट म्हणतो आपण मला बोध करण्यास प्रवृत्त झालां आहां, मग असे गप्प कां बसलां? बोध कां करीत नाहीं? ‘तादगेव०’—तशा प्रकारचेंच तुमचें तें बचन आहे.

(‘अहोपण, ज्याचें ज्ञान करून यावयाचें त्याहून इतर वस्तूचा निषेध केला असतां तो त्याहून निराळा आहे, असें जरी कळत असलें तरी तूं अशा अशा प्रकारचा आहेस, असें न सांगितल्यास मी अशा प्रकारचा आहे, हें ज्ञान होत नाही. यास्तव त्यासाठीं विधिमुखानें बोध करणें उचित आहे,’ असें कोणी म्हणेल म्हणून आचार्य सांगतात—)=तूं अमनुष्य—मनुष्येतर नाहीस, असें सांगितलें असतांहि जो आपलें मनुष्यत्व जाणत नाही, मी मनुष्य आहे, असें समजत नाही, तो ‘तूं मनुष्य आहेस’ असें सांगितला गेला तरी [तूं मनुष्य आहेस असें जरी कोणी त्याला सांगितलें तरी] आपलें मनुष्यत्व [मी मनुष्य आहे हें] कसें जाणील? (साक्षात् प्रतीत होणाऱ्या वस्तूचें जर एखादा विपरीतपणें ग्रहण करीत असला तर त्याच्या विपर्ययाचा—विपरीत-ग्रहणाचा निरास करण्याविषयीच यत्न करणें उचित आहे. वस्तूच्या स्वरूपाचा बोध करण्याचें कांहीं कारण नाही. कारण ज्याच्यामुळें वस्तु विपरीत भासते, तें कारणच नाहीतें केलें म्हणजे तिचें स्वरूप आपोआपच प्रतीत होणें साहजिक आहे. पण त्या कारणाचें निरासन केल्यावरहि जो वस्तूचें स्वरूप जाणत नाही तो अति मूढच असला पाहिजे. अर्थात् तो उपदेशाला अयोग्यच होय.)

भाष्यं—तस्माद्यथाशास्त्रोपदेश एवात्मावबोधविधिर्नान्यः । न ह्यग्नेर्दाहं कृणाद्यन्येन केनचिद्गुणं शक्यम् । अत एव शास्त्रमात्मस्वरूपं बोधयितुं प्रवृत्तं सदमनुष्यत्वप्रतिषेधेनेव ‘नेति नेति’ इत्युक्त्योपरराम । तथा ‘अनंतरमबाह्यं’ ‘अयमात्मा ब्रह्म’ ‘सर्वानुभूः’ इत्यनुशासनम् । ‘तत्त्वमसि’ ‘यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवामृतत्वेन कं पश्येत्’ इत्येवमाद्यपि च ॥

भाष्यार्थ—(यास्तव दार्ष्टान्तिकांतहि नित्य अपरोक्ष—साक्षात् भासणाऱ्या—प्रतीत होणाऱ्या आत्म्याचा ‘मी मनुष्य आहे,’ असा आरोपितरूपानें अनुभव येत असल्यामुळें त्या आत्मेतर आरोपितरूपाचा ‘नेति नेति’ ‘यतो वाचो निवर्तन्ते’ इत्यादि वाक्यांनीं निरास केला असतां स्वप्रकाश आत्म्याची स्वतःच प्रतीति येण्याचा संभव

आहे. यास्तव हाच एक-निषेधमुलानें, इतरव्यावृत्ति करून-उपदेश करण्याचा प्रकार आहे. आत्मोपदेशाचा अन्य प्रकार संभवत नाही, असें सांगून उपसंहार करितात-
 =यास्तव जसा शास्त्रानें उपदेश केलेला आहे, तसाच आत्मसाक्षात्काराचा विधि आहे त्याहून निराळा नाही. (शास्त्रावांचूनहि विधिमुलानें आत्मबोध कां करितां येऊं नये म्हणून म्हणाल तर सांगतों-)=अग्नीचें दास्य तृणादिक दुसऱ्या कोणालाहि जाळत येणें शक्य नाही, (आत्मा केवळ शास्त्रावरूनच जाणतां येण्याजोगा असल्यामुळे त्याचा बोध दुसऱ्या कोणत्याहि उपायानें होणें शक्य नाही, असा याचा भावार्थ, आणि शास्त्रीय अवबोधप्रकारहि-आत्म्याचा बोध करण्याचा शास्त्रीय प्रकारहि-हाच एक आहे; दुसरा नाही, असा निश्चय शास्त्र केवळ इतरांचा निषेध करूनच उपरम पावलें आहे, त्यावरून होतो, असें आतां सांगतात-)=म्हणूनच शास्त्र आत्मस्वरूपाचा बोध करण्यास प्रवृत्त होऊन वरील दृष्टान्तांतील अमनुष्यत्वाच्या प्रतिषेधाप्रमाणें ' नेति नेति ' म्हणजे हा स्थूल भूतवर्गाहि आत्मा नव्हे व सूक्ष्म भूतवर्गाहि आत्मा नव्हे, असें सांगून उपरम पावलें, शांत झालें आहे. (मुकाट्यानें बसलें आहे.) त्याच-प्रमाणें ' तें आत्मतत्त्व केवळ आंतच किंवा बाहेरच नाही, तर अंतर्बहिर्व्याप्त आहे. हा आत्मा ब्रह्म-व्यापक व सर्वांचा अनुभव घेणारा आहे. ' असें अनुशासन आहे. 'तें व्यापक व सर्वकारण सत्त्वं तू आहेस; ' ' जेव्हां या अधिकारी पुरुषाला सर्व आत्माच आहे, असें साक्षात् कळतें [अथवा त्याला वस्तुमात्र आत्मरूप होतें] तेव्हां कोण कोणाला कोणत्या साधनानें पाहणार ? ' (पाहणारा, ज्याला पहावयाचें तो व ज्यानें पहावयाचें तें, हें सर्वच आत्मा आहे, असा अनुभव आल्यावर किंवा असा निश्चय झाल्यावर त्या त्रिपुटीची प्रतीति कशी येणार ?) इत्यादि दुसरीं शास्त्रवचनेंहि (आत्म्याच्या वेद्यत्वाचें, विषयत्वाचें, तो विषय आहे या भावनेचें निरसन करितात, एवढे शब्द येथें अधिक जोडावे. अनुशासन म्हणजे अनुभवानंतर अधिकारपूर्वक सांगणें. या पदानें अर्थात्च दुसऱ्या अनुशासनाचा निषेध केलेला असल्यामुळेहि पूर्वोक्त शास्त्रीय प्रकार हाच एक आत्मबोधाचा प्रकार आहे. ' तत्त्वमसि ' या महावाक्यांतहि ' तत् व त्वं ' यांचें सामानाधिकरण्य असल्यामुळे त्वंपदार्थ जो जीव त्याच्या कर्तृत्वादि-कांचा निषेध करून तो ब्रह्म आहे, असा बोध केला आहे. ' तत्केन कं पश्येत् ' या वचनांत आत्मा दर्शनक्रियेचें कर्म, दर्शनाचा विषय होत नाही, असा निषेध केलेला असल्यामुळेहि आत्म्याचें ज्ञान अविषयत्वानेंच होतें, असा निश्चय होतो. तस्मात्

१ ज्या भिन्न भिन्न अर्थांच्या अनेक शब्दांची एक विभक्ति असून त्यांची एका अर्थी प्रवृत्ति होते त्यांचें सामानाधिकरण्य असतें.

प्रात्मा कर्तृत्वादि धर्मीनी युक्त आहे, असे प्रमाणाने जाणजे असंभव प्रसत्यामुळे तो त्यांनी युक्त आहे, अशी प्राणिमात्रांना येणारी प्रतीति अज्ञान-मूलक व त्यामुळेच भ्रामक आहे. अर्थात् संसारी या रूपाने प्रतीत होणाऱ्या स्तूला केवळ ब्रह्मत्व आहे. म्हणजे ती वस्तु व्यापक आहे. परिच्छिन्न नाही. काच यायाने ईश्वराच्या ठिकाणीहि सर्वशक्तीचा उपाधीची कल्पना करणे, हा भ्रम आहे. यामुळे ईश्वर आत्म्याहून भिन्न आहे, असे समजण्यास कांही प्रमाण नाही. अर्थात् तोहि ब्रह्ममात्र आहे. यास्तव शंकावाद्याने शंकेच्या आरंभीच गृहस्थाप्रमाणे तीन प्राप्ते नाहीत. तर आत्मा एकच—अखंड एकरस आहे.)

भाष्य—यावद्यमेवं यथोक्तमिममात्मानं न वेत्ति तावद्यं बाह्यानिस्थ-दृष्टिलक्षणमुपाधिमात्मत्वेनोपेत्य अविद्याया उपाधिधर्मानात्मनो मन्यमानो ब्रह्मादिस्त्वपयतेषु देवतिर्यङ्मनरस्थानेषु पुनः पुनरावर्तमानोऽविद्याकामकर्म-वशात्संसरति ॥ स एवं संसरन्नुपात्तदेहेन्द्रियसंघातं त्यजति । त्यक्त्वान्यमुपा-दत्ते । पुनः पुनरेवमेव नदीस्रोतोवज्जन्ममरणप्रबन्धाविच्छेदेन वर्तमानः कामिरवस्थाभिर्वर्तत इत्येतमर्थं दर्शयन्त्याह श्रुतिर्वैराग्यहेतोः ॥

भाष्यार्थ—(असो; आतां हा सर्व अर्थ मनांत घेऊन व ' तर मग अशा प्रका-रच्या आत्म्याच्या संसाराची प्रतीति कशी येते? ' अशी शंका घेऊन ' आत्म्याचा संसार अज्ञानतः प्रतीत होतो. म्हणजे तो स्वाभाविक नसून औपाधिक आहे, ' असे उत्तर सांगतात—हे उत्तर पुढच्या म्हणजे पांचव्या अध्यायाशी या मागच्या अध्यायाची संगति दाखविण्याच्या उपयोगी आहे.)=जोंवर हा जीव अशा रीतीने वर सांगितलेल्या या आत्म्याला जाणत नाही, तोंवर बाह्य अनित्य दृष्टिलक्षण उपाधीस म्ह० प्रत्यगा-त्म्याहून बाह्य असलेल्या अंतःकरणास आत्मत्वाचे जाणून, अंतःकरणच आत्मा आहे, असे समजून आत्म्याच्या यथार्थस्वरूपाच्या अज्ञानामुळे त्या उपाधीचे जे धर्म ते आत्म्याचेच आहेत, असे समजणारा हा ब्रह्मदेवापासून रथावर स्तंभापर्यंत—देव, पक्षादि तिर्यक् प्राणी व नर, यांच्या स्थानांत म्हणजे शरीरांत पुनः पुनः आवर्तन करीत अविद्या, कामना व कर्म यांच्या अधीन झाल्यामुळे संसार करितो.

(येणेप्रमाणे अध्यारोप व अपवाद यांच्यायोगाने आत्मतत्त्वाचे निरूपण करून वैराग्य हे त्याच्या साक्षात्काराचे निमित्त असल्यामुळे त्याकरिता जीवाच्या अवस्थांचे सविस्तर वर्णन करणारे भगवान् आचार्य ' तस्य त्रय आवसथाः ' या वाक्यांत (पृष्ठ १०७) ज्यांचा उल्लेख केला आहे, अशा तीन शरीरांचाहि प्रपंच करण्यासाठी पंचमाध्यायास आरंभ करीत असतांना प्रथम भूमिका रचितात—)= दो

अद्या सीतीनें संसार करणारा—जीवरूप ईश्वर ग्रहण केलेल्या देहेंद्रियसंघातास सोडितो व पूर्वीच्या संघाताला सोडून दुसऱ्या संघाताचा स्वीकार करितो. बारंवार अशाच प्रकारें नदीच्या प्रवाहाप्रमाणें जन्म-मरणप्रबंधाचा विच्छेद न होऊं देतां (जन्म-मरण-परंपरा तुटूं न देतां, सतत) राहणारा तो जीव कोणत्या अवस्थांनीं संसार करीत राहतो, तो अर्थ—प्रकार दाखविणारी श्रुति त्याला त्याविषयी वैराग्य व्हावें, म्हणून ‘पुंक्षे ह वा अवमादितो गर्भो भवति यदेतद्रेतः ।’ असें म्हणते. (अथवा ‘यावदवमेवं’ इत्यादि वरील भाष्यापासूनच पांचव्या अध्यायाच्या भूमिकेस आरंभ केला आहे, असें समजून ‘स एवं संसरन्०’ येथपासून पांचव्या अध्यायाच्या व्याख्यानास आरंभ केला आहे, असें समजावें. म्हणजे वैराग्यार्थ जीवाच्या अवस्था, असे जे तीन जन्म या अध्यायांत सांगितले आहेत ते अत्यंत बीमत्सरूप—किळस आणणारे आहेत. यास्तव त्यांचा विचार केला असतां वैराग्य उत्पन्न होतें, असा भावार्थ.)

या वादाचा सारभूत अर्थ.

(पण पांचव्या अध्यायाच्या भाष्यार्थास आरंभ करण्यापूर्वी वाचकांना वरील सर्व वादरूप भाष्याचें रहस्य अनायासानें कळावें म्हणून आम्ही त्याचा तात्पर्यार्थ सांगतो. ऐतरेयोपनिषदाच्या पहिल्या तीन खंडांचा म्हणजेच दुसऱ्या आरण्यकाच्या चवथ्या अध्यायाचा विवक्षितार्थ काय आहे, त्या अध्यायांत कोणत्या विशेष अर्थाचें प्राधान्यानें प्रतिपादन केलें आहे तें सांगण्यासाठीं भाष्यकार म्हणतात—“सर्व शरीरांमध्ये एकच आत्मा आहे, व तोच परमेश्वर आहे, हा या सर्व अध्यायाचा प्रतिपाद्य विषय आहे. तोच जगाची उत्पत्ति, स्थिति व लय करणारा सर्वज्ञ, सर्वशक्ति आहे. त्यानेंच आपल्याहून निराग्या दुसऱ्या कोणत्याहि वस्तूंचें साह्य न घेतां आकाश, वायु इत्यादि क्रमानें हें सर्व जगत् निर्माण केलें. स्वात्म्याचा बोध व्हावा, म्हणून सर्व प्राणादिमान् शरीरें उत्पन्न केली व त्यांत प्रवेश केला आणि विचार करून आपल्या आत्म्यालाच साक्षात् सर्वव्यापक पाहिलें, म्हणून तोच सर्व शरीरांतील एक आत्मा आहे.”

परंतु ‘हा प्रतिपाद्य विषय आहे,’ असें ऐकून वादी म्हणतो—अहोपण, आत्मा जर सर्वव्यापी आहे, तोच जर सर्वांचा आत्मा—स्वरूप—आहे, तर तो ज्यामध्ये नाही, असें या सृष्टीत अणु-रेणु एवढीही कांहीं असतां कामा नये. कारण ज्यांत त्यानें प्रवेश केलेला नाही, ज्यांत तो नाही, असें कांहीं स्वरोखर असल्यास तो सर्वव्यापी आहे, सर्वस्मा आहे, या म्हणण्यांत कांहीं अर्थ नाही, असें होतें. तेव्हां तो सर्वव्यापी आत्मा एखादी जुंगी जशी एकाद्या पदार्थांत त्याला छिद्र पाडून शिरते, त्याप्रमाणें सीमाविदारण

करून मस्तकांत कसा शिरला ? त्यावर भाष्यकार म्हणतात—या अध्यायांत सीमाविदारण व प्रवेश या दोनच अयोग्य गोष्टी सांगितल्या आहेत असे नाही, तर इंद्रियादिकांच्या अभावी आलोचन करणे, द्रव्यांचे साक्ष न घेतां सर्व लोकांना उत्पन्न करणे, जलापासून पुरुषाकार पिंड निर्माण करणे, नुसता संकल्प करितांच त्याला मुखादि छिद्रे होणे, त्या छिद्रांपासून अग्नि, वायु इत्यादि लोकपाल उत्पन्न होणे, त्यांच्याशी भुधा व तृषा यांचा संयोग करणे, त्यांनी आपल्याला राहण्यासाठी शरीर मागणे, त्याकरितां ईश्वराने त्यांना गाय, घोडा इत्यादिकांची शरीरे दाखविणे, देवतांनी त्यांतील आपापल्या स्थानी प्रवेश करणे, उत्पन्न केलेल्या जड अन्नाने पळणे, तेव्हां वागादि इंद्रियांच्या योगाने त्या अन्नाचे ग्रहण करण्याची इच्छा करणे इत्यादि सर्व निर्देश सीमाविदाहरण व प्रवेश यांसारखेच अयोग्य—अनुपपन्न आहेत.

वादी—तुम्हांलाहि जर असेच वाटत असेल तर या अध्यायांत सांगितलेले हे सर्वच अनुपपन्न आहे, असे समजणेच उचित होय.

सिद्धान्ती—तात्त्विकदृष्ट्या ते सर्व जरी अनुपपन्न असले, तरी केवळ आत्मज्ञानाचा उपाय, या दृष्टीने त्यांचा उल्लेख केला आहे. यास्तव तो सर्व अर्थवाद आहे. त्यामुळे ते सर्व सर्वथा अनुपपन्न आहे, असे म्हणतां येत नाही. अथवा एखाद्या लौकिक मायाव्याप्रमाणे त्या महामायावी सर्वज्ञ देवाने आपल्या मायेने हे सर्व केले व भोत्यांना त्याचाच अनायासाने बोध व्हावा म्हणून चतुर व्यवहारी लोकांप्रमाणे आख्यायिकादि प्रपंच केला, असे समजावे. हा पहिल्यापेक्षांहि अधिक योग्य पक्ष आहे. म्हणजे वरील वर्णन हा अर्थवाद, स्तुतिवाद आहे, असे समजण्यापेक्षां ते सर्व ईश्वराच्या मायेने होते, असे समजणे, अधिक चांगले. कारण लोकांना उत्पन्न केले, त्यांत तो शिरला, इत्यादि कथाभाग जाणव्यापासून कांहीं मोठे फल मिळते, असे मुळीच नाही. पण तेच, सर्व शरीरांत एक आत्मा आहे, हे यथार्थ स्वरूप कळले असतां अमृतत्व म्हणजे मोक्ष—स्वरूपावस्थान, हे फल सर्व उपनिषदांवरून उत्तम प्रकारे सिद्ध होत आहे. गीतादि स्मृतींतहि तेच सांगितले आहे.

वादी—अहोपण, आत्मे तीन आहेत. एक जीव; तो कर्ता, भोक्ता इत्यादि रूपाने सर्व लोक व शास्त्रे यांत प्रसिद्ध आहे. दुसरा ईश्वर; तो अनेक प्राण्यांच्या कर्मांचे फल भोगण्यास योग्य असे लोक व देह, यांस निर्माण करणे, या शास्त्र-प्रसिद्ध चिह्नांवरून ज्ञात होतो. म्हणजे जीवाची सिद्धि लोक व शास्त्रे म्हणजे प्रत्यक्ष व शब्द या प्रमाणांवरून होते. ईश्वराची सिद्धि शास्त्रोक्त चिह्नांवरून—अनुमान-प्रमाणाने होते. या लोकांतील एखाद्या विचित्र कार्याचा जसा एखादा चतुर पुरुष

कर्ता असतो, तसाच या विचित्र जगाचाहि कोणी कर्ता असला पाहिजे, असे अनुमान होतें आणि औपनिषद पुरुष हा तिसरा आत्मा आहे. ' ज्याच्या ठिकाणी वाणी व मन प्रवृत्त होत नाहीत ' अशा रीतीने उपनिषदांत त्याचें वर्णन केलें आहे. म्हणजे त्याच्या विषयी केवळ शब्द हेंच एक प्रमाण आहे. सारांश, असे परस्पर विलक्षण तीन आत्मे आहेत. तेव्हां आत्मा एकच, अद्वितीय व असंसारी आहे, असे जाणणें कसे शक्य आहे ?

सिद्धान्ती—पण तुम्हीं सांगितलेल्या तीन आत्म्यांतील पहिला जीवात्माच कसा जाणला जातो, त्याचें ज्ञान तुम्हांला कसे होतें ?

वादी—श्रवण करणारा, मनन करणारा, पहाणारा वर्णात्मक शब्द उच्चारणारा, ध्वनि करणारा, विशेष प्रकारें जाणणारा, उत्तमप्रकारें जाणणारा इत्यादि अर्थाच्या ' श्रोता, मन्ता, द्रष्टा, आदेष्टा, घोष्टा, विज्ञाता, प्रज्ञाता ' या श्रुतींवरून तो या सर्व क्रियांचा कर्ता म्हणून जाणला जातो.

सिद्धान्ती—अहोपण, जो श्रवणादि क्रियांचा कर्ता म्हणून जाणला जातो असे म्हटलें आहे तोच ' अश्रुतः, अमतः, अविज्ञातः ' इत्यादि वाक्यांवरून ज्ञानाचा विषय होत नाही, असाहि बोध होतो. म्हणजे जो ज्ञेय होणारा नव्हे, तोच ज्ञेय होतो, हें म्हणणें अगदींच विरुद्ध आहे. तसेंच ' मनोवृत्तींच्या साक्षीला जाणण्याचा यत्न करूं नका, ' इत्यादि सांगणारी दुसरीहि अनेक वाक्ये आहेत.

वादी—खरें आहे. सुख, दुःख इत्यादि मनोविकारांप्रमाणें आत्मा जर प्रत्यक्ष ज्ञेय झाला असता तर तुम्ही म्हणतां तसा विरोध आला असता. पण तो प्रत्यक्ष प्रमाणानें ज्ञेय होत नाही. म्हणूनच ' मनोवृत्तींच्या साक्षीला जाणूं नका ' असे म्हणून श्रुतीने त्याच्या प्रत्यक्ष ज्ञानाचा निषेध केला आहे. पण त्यावरून तो सर्वथा अज्ञेय आहे, असें सुळींच होत नाही. तर श्रवणादि लिंगांवरून म्हणजे ऐकणें, बोलणें इत्यादि क्रियांवरून त्याच्या कर्त्याचें ज्ञान अनुमानानें होतें व ' श्रोता, मन्ता० ' इत्यादि वचन तेंच सांगत आहे. म्हणजे आत्मा प्रत्यक्ष ज्ञानाचा विषय जरी न झाला, तरी अनुमानाचा विषय होतो. तेव्हां श्रुतीवर विरोध हा दोष कसा येणार ?

सिद्धान्ती—अहोपण, श्रवण करणें इत्यादि चिह्नांवरून तरी तो ज्ञात कसा होणार ? कारण आत्मा जेव्हां श्रोतव्य-शब्दाला ऐकतो, तेव्हां तो ऐकणें या क्रियेनें युक्त होऊनच रहात असल्यामुळे त्यावेळीं त्याला आपल्याविषयीं मनन किंवा निश्चय करितां येत नाही. त्याचप्रमाणें मननादि दुसऱ्या क्रिया करीत असतांना त्याच्या श्रवणादि क्रिया संभवत नाहीत. तसेंच मनन करणाराची मनन ही क्रिया मन्तव्य विषयाचांचून

दुसऱ्या कोणाविषयीच संभवत नाही. कुऱ्हाडीची क्रिया तिच्या विषयावरच म्हणजे लांकडावरच होते. तिचा विषय नसलेल्या तोडणाऱ्याच्या हातावर बुद्धिपुरःसर होत नाही. त्याचप्रमाणे मनन करणाराची क्रिया स्वतःवरच होत नाही.

वादी—अहोपण, मनाला सर्वांचे मनन करितां येते. यास्तव सर्वांमध्ये अंतर्भूत होणाऱ्या आत्म्याचेहि मनन ते करूं शकेल.

सिद्धान्ती—होय, मन सर्व विषयांचे मनन करूं शकते, हें खरें. पण अविषय आत्म्याचे, म्हणजे मनन करणाराचे मनन करण्याचे सामर्थ्य मनामध्ये नाही. कारण मनालाहि मनन करणाऱ्या आत्म्यावांचून विषयाचे मनन करितां येत नाही आणि जो मनन करणारा--मन्ता तो नेहमी मन्ताच असणार, मन्तव्य कधीहि होणार नाही, हें उघड आहे. तो मन्ता आपणच आपल्याला जाणतो, असे म्हटल्यास एकतर प्रत्येक शरीरांत दोन आत्मे आहेत, असे होणार; किंवा एकाच आत्म्याचे दोन भाग आहेत, असे तरी म्हणावे लागणार. कारण एक मनन करणारा व दुसरा त्याला विषय-मन्तव्य करणारा, असे दोन आत्मे आहेत किंवा एका अंशाने मनन करणारा व दुसऱ्या अंशाने त्याला विषय करणारा असा एकच आत्मा द्विधा आहे, असें होऊं लागेल. पण ते दोन्ही प्रकार अनुपपन्न आहेत. कारण दोन दिव्यांतील एक प्रकाश्य व दुसरा त्याचा प्रकाशक, असे कधी होत नाही, त्याचप्रमाणे मनन करणारा आत्मा जोवर मन्तव्याचे मनन करीत असतो, तोवर त्याला आपले मनन करावयास अवकाशच नसतो. मनन या चिह्नवरून तो आपले अनुमान करितो म्हणून म्हणावे, तर वर म्हटल्याप्रमाणेच एक मन्तव्य आत्मा व दुसरा त्याचे मनन करणारा असे दोन आत्मे एका शरीरांत आहेत, असे किंवा एकच आत्मा द्विधा आहे, असे प्राप्त होतें. तस्मात् आत्मा सर्वथा वृत्तिज्ञानाचा विषय-ज्ञेय-न होणारा आहे.

वादी—अहोपण, आत्मा प्रत्यक्ष किंवा अनुमान यांतील कोणत्याहि प्रमाणाने जर ज्ञात होत नाही, तर 'आत्मा सर्वत्र सम आहे, असें जाणावे' असें श्रुतीनें कसें म्हटले आहे? किंवा त्याला श्रोता, मन्ता इत्यादि कसें म्हटले आहे?

सिद्धान्ती—पण श्रुतीत आत्मा श्रोतृत्वादि धर्मवान् आहे, इत्यादि जसे सांगितले आहे, तसेच तो अश्रोता, अमन्ता इत्यादिक आहे, असेहि म्हटले आहे. मग असे दोन्ही प्रकारचे उल्लेख असतांना विषम दृष्टि कां ठेवितोस? आतां 'असे दोन्ही उल्लेख असतांना त्यांतील एकाच प्रकारच्या श्रुतीला प्राधान्य देऊन आत्मा श्रोतृत्वादि धर्मवान् आहे,' असें म्हणणे, ही विषम दृष्टि आहे, असें तुला जरी न भासले तरी मला तसे वाटते, कसें म्हणून विचारशील, तर सांगतो, जेव्हां आत्मा श्रोता असतो तेव्हां

मन्ता नसतो व जेव्हां मन्ता असतो तेव्हां श्रोता नसतो. म्हणजे तो एकावेळीं एकच क्रिया करितो. अर्थात् त्याचें श्रोतृत्व व मन्तृत्व पाक्षिक आहे, एकपक्षी आहे, सार्वत्रिक नव्हे. येथें श्रवण करणें व मनन करणें या दोन क्रियांचेंच उदाहरण दिलें आहे. पण तोच न्याय सर्वत्र लागू करावा आणि जेव्हां अशी स्थिति आहे तेव्हां आत्मा श्रोतृत्वादि धर्मवान् आहे कीं अश्रोतृत्वादि धर्मवान्? असा संशय आला असतां तो श्रोतृत्वादि धर्मवान्च आहे असा तुझा पक्षपात कां? असें वैषम्य कां? कारण एखादा मनुष्य जेव्हां जात असतो तेव्हां तो उभा राहिलेला नसतो व जेव्हां उभा असतो तेव्हां जात नसतो; उभाच असतो. त्यामुळें त्याचें गन्तृत्व व स्थातृत्व पाक्षिक आहे—एकपक्षी आहे, नित्य नव्हे, असें म्हणावें लागतें.

पण सिद्धान्त्यांच्या या भाषणाचा अभिप्राय लक्ष्यांत न आल्यामुळें काणादादिक तार्किक श्रोतृत्व व अश्रोतृत्व इत्यादि दोन्ही प्रकारचे परस्पर विरुद्ध धर्म कादाचित्क आहेत, [कदाचित् कांहीं काल राहणारे आहेत,] असें म्हणतात. परंतु सिद्धान्त्याला तें म्हणणें मान्य नाहीं. म्हणून आचार्य सांगतात—याविषयीं काणादादि असें समजतात—असल्या पक्षप्राप्त [एकपक्षीय] श्रोतृत्वादिकांवरूनच आत्म्याला ' श्रोता, मन्ता ' इत्यादि म्हणतां येतें. आत्मा व मन यांच्या संयोगापासून ज्ञान होतें. एकाच वेळीं अनेक ज्ञानें होऊं शकत नाहींत. ' माझे मन दुसरीकडे लागलें होतें, म्हणून मी पाहिलें नाहीं. ' इत्यादि प्रकारचें लोकांचें भाषणच, एका वेळीं अनेक ज्ञानें होत नाहींत, याविषयीं प्रमाण आहे आणि त्यावरूनच मनाच्या अस्तित्वाचीहि सिद्धि होते. कारण मन जर नसतें, तर चक्षु, श्रोत्र, घ्राण इत्यादि इंद्रियांचा एकाच वेळीं रूपादिकांशीं संबंध झाला असता, एकाच क्षणीं रूपादि अनेक विषयांचा अनुभव आला असता. कारण इंद्रियें व विषय यांचा संबंध होणें, ही सामग्री एकाच वेळीं तयार असते. त्यामुळें सामग्री असतांना कार्य न होण्यास कांहींच कारण नाहीं. पण नुस्त्या विषयेंद्रियसंयोगानेंच विषयज्ञान होतें, असा अनुभव येत नाहीं. यास्तव क्रमानें प्रत्येक इंद्रियाशीं संयोग पावणारें व त्यामुळें ज्ञानोत्पत्तीचें कारण होणारें अणुपरिमाणाचें मन आहे, असेंच समजणें सयुक्तिक होय.

वादी—मग हें त्याचें म्हणणें जर न्याय्य आहे तर तेंच सिद्धान्तरूप आहे, असें म्हणण्यास कोणती हरकत आहे ?

सिद्धान्ती—तुला तें न्याय्य वाटत असलें तर तूं त्याला सिद्धान्त समज; पण तो श्रुत्यर्थ आहे, असें म्हणतां येत नाहीं.

वादी—कां बरें? ' श्रोता, मन्ता ' इत्यादि श्रुतीनें सांगितलेलाच तो अर्थ नव्हे का ?

सिद्धान्ती—नव्हे. कारण 'न भोता, न मन्ता,' इत्यादिकहि भुतीने सांगितलेले आहे.

वादी—अहोपण, तें श्रोतृत्वादिक पाक्षिक आहे, असें तुम्हीं आपलें मत सांगून नुकतेंच काणादादिकानि मत सांगतांना 'कादाचित्क ज्ञान' असें म्हणून त्याचेंच उपपादन केलें आहे. तेव्हां त्या दोन प्रकारच्या भुती पाक्षिक भोतृत्व व पाक्षिक अश्रोतृत्व यांना उद्देशून प्रवृत्त झाल्या आहेत, असें म्हणण्यांत कोणता दोष आहे ?

सिद्धान्ती—श्रोतृत्वादिक पाक्षिक आहे, असें दाखविण्यांत आमचा कोणता अभिप्राय होता तें तुमच्या लक्षांत आलें नाहीं. यास्तव तोच अगोदर सांगितला पाहिजे. श्रोतृत्वादिक नित्यच आहे, असा आमचा सिद्धान्त आहे. कारण आत्मा 'भोता, मन्ता' आहे व तो 'अभोता, अमन्ता' आहे, इत्यादि भुतीच्या शब्दावरून श्रोतृत्व, अश्रोतृत्व इत्यादि आत्मधर्म नित्य आहेत, असें स्वाभाविकपणेंच प्रतीत होतें. यास्तव त्यांचा पाक्षिकत्वानें संकोच करणें युक्त नव्हे. शिवाय 'भोत्यांच्या भुतीचा श्रवणशक्तीचा लोप होत नाहीं,' अशा अर्थाची श्रुतिहि आहे.

वादी—अहोपण, श्रोतृत्वादि धर्म नित्य आहेत, असें मानित्यास प्रत्यक्ष अनुभवाच्या विरुद्ध एकाच वेळीं अनेक ज्ञानांचा उदय होणें हा दोष येईल. शिवाय नित्य विज्ञानवान् आत्म्याचे ठिकाणीं अज्ञानाचा अभाव आहे, असें म्हटल्यासारखें होईल. पण तें तर अनिष्ट आहे.

सिद्धान्ती—आत्मा श्रुति-श्रवणशक्ति, मति-मननशक्ति इत्यादि व भोतृत्व, मन्तृत्व इत्यादि धर्मवान् आहे, असें उपनिषदांत म्हटलें आहे. त्यामुळे तुम्ही म्हणतां तशा प्रकारच्या दोन्ही दोषांची प्राप्ति होत नाहीं. म्हणजे आत्म्याचे ठिकाणीं एकाच वेळीं अनेक ज्ञानें उत्पन्न होणें व त्याच्या ठिकाणीं अज्ञानाचा सर्वथा अभाव होणें, हे दोन्ही दोष येत नाहींत. अनित्य, मूर्त व संयोगवियोगधर्मवान् अशा चक्षुरादि इंद्रियांची दृष्टि, मति इत्यादि अनित्यच आहे. म्हणजे ज्याप्रमाणें अग्नीचें ज्वलन तृणादिसंयोगामुळे होणारें असल्यामुळे अनित्य, नित्य नव्हे, त्याप्रमाणेंच विषयेंद्रिय-संयोग व वियोग यांमुळे होणारें रूपादिज्ञान व त्याचा अभाव हीं दोन्ही अनित्य आहेत. पण नित्य, अमूर्त व संयोग-वियोगधर्मरहित अशा आत्म्याची दृष्टि, मति इत्यादि अनित्य नाहीं. कारण त्या शक्ती त्याच्यामध्ये संयोगादिकांमुळे येत नसतात. म्हणूनच 'न हि द्रष्टुं दृष्टेर्विपरिलोपो वर्तते।' असें भुतीनें म्हटलें आहे.

वादी—असें जर म्हटलें तर दृष्टि, श्रुति इत्यादि शक्ती दोन दोन झाल्या. चक्षूची दृष्टि अनित्य व आत्म्याची नित्य. त्याचप्रमाणें श्रोत्रादियाची श्रुति अनित्य व आत्म्याची नित्य इत्यादि !

मिथ्यात्वम्—होय, असें तर आहेच आणि त्यामुळेच 'दृष्टेर्द्रष्टा, श्रुतेः श्रोता' इत्यादि श्रुति उपपन्न होते. व्यवहारांतहि नेत्रांना तिमिरादि रोगामुळे दिसेनासें झालें असतां दृष्टि गेली, असें म्हणतात व औषधादिकांच्या योगानें तिमिर रोग नाहीसा झाला असतां दृष्टि झाली, असें म्हणतात. त्याचप्रमाणें आत्म्याची दृष्टि, श्रुति इत्यादि नित्य आहे, हेहि लौकिक प्रज्ञावानेच सिद्ध होतें. कारण ज्याचे डोळे उपडून काढिले आहेत, असाहि पुरुष, मीं आज स्वप्नांत माझा भ्राता पाहिला, असें म्हणत असतो. त्याचप्रमाणें ज्याचें बाधिर्य निश्चित झालें आहे, म्हणजे जो बहिरा आहे, हे ठरलें आहे तोहि, मीं आज स्वप्नांत सुंदर गायन ऐकिलें, असें म्हणतो. इंद्रियसंयोगजन्य अनित्य दृष्टि हीच जर आत्मदृष्टि असती तर नेत्र उपटतांच व कान फुटतांच दृष्टि, श्रुति इत्यादिकांचा लोप झाला असतां आणि त्यामुळे स्वप्नांत त्याला रूप, शब्द इत्यादिकांचें ज्ञान झालें नसतें. त्याचप्रमाणें 'न हि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो वर्तते' 'तच्चक्षुः पुरुषे येन स्वप्नं पश्यति' इत्यादि श्रुती उपपन्न झाल्या नसत्या.

आत्म्याची नित्य दृष्टि बाह्य, अनित्य दृष्टीचें ग्रहण करणारी आहे. बाह्य दृष्टि उत्पत्ति-विनाशशील असल्यामुळे तिचें ग्रहण करणारी आत्मदृष्टिहि तशीच आहे, अशी कल्पना होते. पण आत्मदृष्टि बाह्य दृष्टीप्रमाणें आहे, असें भासणें हा भ्रम आहे. सारांश, येणें-प्रमाणें आत्मदृष्टि नित्य असल्यामुळे तिला यौगपद्य किंवा अयौग्यपद्य नाही. यौगपद्य म्हणजे एकाच वेळीं सर्व ज्ञानें होणें हा धर्म. लोक व तार्किक आगमसंप्रदायरहित असल्यामुळे त्यांना बाह्य, अनित्य दृष्टि या उपाधीच्या योगानें आत्म्याचीच दृष्टि अनित्य आहे, असा भ्रम होणें अशक्य नाही. जीव, ईश्वर व परमात्मा असा आत्मभेदहि या भ्रांतीमुळेच संभवतो; तो वास्तविक नव्हे. त्याचप्रमाणें नित्य निर्विशेष आत्मदृष्टि 'आहे, ती नाही,' इत्यादि निरनिराळ्या श्रुतिबाह्य वाद्यांच्या कल्पनाहि भ्रांतिमूलकच आहेत. पण वाणी व मन यांचा विषय न होणाऱ्या आत्म्याचे ठिकाणी 'आहे, नाही,' तो एक आहे, अनेक गुणवान् आहे, निर्गुण आहे, जाणतो व जाणत नाही' इत्यादि विकल्प करण्याची इच्छा जो करितो तो आकाशाला चाम-ळ्यानें मदविण्याची, त्यावर जिन्यावरून जसें, तसें पायांनीं चढून जाण्याची, आणि जलांत माशांची व आकाशांत पक्ष्यांचीं पावळें पाहण्याचीहि इच्छा करील ! आत्मा वाणी व मन यांचा विषय होत नाही. याविषयी 'नेति नेति' 'यतो वाचो निवर्तन्ते' 'को अद्वा वेद' इत्यादि श्रुतिवचनें प्रमाण आहेत.

वादी—असें जर आहे तर 'सम आत्मेति विद्यात्' या श्रुतिवचनानें त्याचें

ज्ञान करून घ्यावें, असें कसें सांगितलें आहे ? आत्मा जर बाणी व मन यांचा सर्वथा विषयच होत नाही, तर मी त्याला कसें जाणावें ? तें सांगा.

सिद्धान्ती—याविषयी एक कथा सांगत असतात. कोणी एक खुळा मनुष्य, त्याच्या हातून कांहीं अपराध घडला असतां 'तुला भिकार असो; तूं मनुष्य नव्हेस' असें कोणी म्हटलेलें ऐकून मुखेंत्वामुळेंच आपल्या मनुष्यपणाविषयी निश्चय करून घेण्यासाठीं कोणा एकापाशीं जाऊन 'मी कोण आहे तें सांगा' असें विचारूं लागला. तेव्हां त्याचें तें मुखेंत्व ओळखून व याला आतां 'तूं मनुष्य आहेस,' असें एकदम असांगतां क्रमानेंच बोध केला पाहिजे, असा निश्चय करून 'तूं वृक्ष नव्हेस, पाषाण नव्हेस, कीट, पक्षी, पशु नव्हेस' इत्यादि प्रकारें स्थावरादिभावाचा निषेध केल्यावर 'तूं अमनुष्य नव्हेस,' असें सांगून तो गप्प बसला. तें पाहून तो मुग्ध म्हणतो—'आपण मला मी कोण, तें सांगावयास प्रवृत्त झालां. पण तें न सांगतांच मुकाट्यानें कां बसलां ?' त्या मूढाच्या या भाषणाप्रमाणेंच तुमचा हा प्रश्न दिसतो. कारण 'तूं अमनुष्य नाहीस,' असें सांगितलेलें असतांनाहि जो 'मी मनुष्य आहे' असें जाणत नाही तो 'तूं मनुष्य आहेस' असें सांगून तरी आपलें मनुष्यत्व जाणीलच म्हणून कशावरून ? यास्तव शास्त्रानें जसा उपदेश केला आहे तसाच आत्म्याला जाणण्याचा प्रकार आहे; त्याहून निराळा प्रकार नाही. कारण ज्याच्यामध्ये जें करण्याचें सामर्थ्य असतें त्यानेंच तें केलें पाहिजे. अग्नीच्या तृणादि दास्याला दुसरा कोणी जालूं शकत नाही. शास्त्र आत्म्याचा बोध करावयास प्रवृत्त होऊन वरील दृष्टान्तांतील अमनुष्यत्वाच्या निषेधाप्रमाणें 'नेति नेति' असें म्हणून उपरम पावले. त्याचप्रमाणें 'अमन्तरमबाह्यं' 'अयमात्मा सर्वानुभूः' इत्यादि दुसऱ्या श्रुतीहि निर्विषय आत्म्याचा बोध निषेधमुखानेंच करित असतात आणि कोणत्याहि निर्विषय वस्तूचा बोध अशाच प्रकारें करितां येणें शक्य आहे. विधिमुखानें तो करितां येत नाही आणि जोवर हा जीव तशा प्रकारच्या आत्म्याला जाणत नाही, तोंबर तो बाह्य अनित्यदृष्टिरूप उपाधीलाच आत्मा समजून अज्ञानामुळें उपाधीचे धर्म हे आत्म्याचेच धर्म आहेत, असें जाणतो. त्यामुळें तो ब्रह्मादिस्तंबपर्यंत—देव, नर तिर्यक् योनींमध्ये पुनः पुनः जन्म घेत व मरत राहातो. आत्म्याचें अज्ञान, त्यामुळें होणाऱ्या अनात्म पदार्थाविषयीच्या कामना व कामनामुळें होणारें प्रवृत्तिलक्षण कर्म यांच्या योगानें तो सतत संसार करीत राहतो.)

श्रुतिः—पुरुषे ह वा अयामादितो गर्भो भवति । यदेतद्रेतः सदेतस्सर्वेर्भ्रवोऽगेभ्यस्तेजः संभूतमात्मन्येवात्मानं विभर्ति । तद्यदा स्विचां सिद्ध्यत्ययैर्नज्ज नयति तदस्य प्रथमं जन्म ॥

अर्थः—जो हा शरीर धारण करण्याची इच्छा करणारा जीवात्मा तो 'अयं'—हा 'पुरुषे'—पित्याच्या शरीरांत 'आदितः'—प्रथम 'गर्भः भवति'—गर्भ होतो. पण तो तेथे स्त्रीगर्भाप्रमाणे पोटा मोठे होऊन व्यक्त होत नाही. तर 'यत् एतत् रेतः'—पित्याच्या शरीरांतील जे हे रेत तोच गर्भ असें म्हटलें आहे. कारण पुढें जन्म घेणारा जीव त्यांत प्रविष्ट झालेला असतो. पुरुषांत गर्भरूपानें स्थित असलेलें 'तत्'—तें 'एतत्'—हे 'सर्वेभ्यः अरूण्यः तेजः संभूतं'—पुरुषाच्या शरीरांतील नखाग्रापासून शिखेपर्यंत असलेल्या सर्व अवयवांपासून सारभूत तेज निघालेलें आहे. पुरुष त्या 'आत्मानं'—आपल्याच रेतोरूप रूपान्ताला 'आत्मनि एव'—आपल्या शरीरांतच 'बिभर्ति'—पोसतो, पण 'तत्'—तें रेत 'यदा'—ऋतुसमयीं जेव्हां स्त्रीगमनानें 'स्त्रियां'—स्त्रीगर्भाशयांत 'सिञ्चति'—शिंपतो, 'अथ'—तेव्हां तो पुरुष 'एतत्'—दुसऱ्या जीवानें ज्यांत प्रवेश केला आहे असें तें रेतोरूप शरीर 'जनयति'—उत्पन्न करितो. 'तत्'—तें—रेतोरूपानें पितृशरीरांतून बाहेर पडणें, 'अस्य'—या रेतांत प्रविष्ट झालेल्या संसारीजीवाचें 'प्रथमं जन्म'—पहिलें जन्म आहे. त्याचे तीन आवश्यक आहेत, असें जे वर म्हटलें होतें त्यांतील पितृशरीररूपी प्रथम आवश्यकतेपासून झाल्यामुळे तें त्याचें प्रथम जन्म होय.

भाष्यं—अयमेवाविद्याकामकर्माभिमानवान् यज्ञादिकर्म कृत्वाऽऽमल्लोकात् धूमादिक्रमेण चन्द्रमसं प्राप्य क्षीणकर्मा वृष्ट्यादिक्रमेणेन लोकं प्राप्य अन्नभूतः पुरुषामौ हुतः ॥ तस्मिन्पुरुषे ह वा अयं संसारी रसादिक्रमेण आदितः प्रथमतो रेतोरूपेण गर्भो भवतीत्येतदाह यदेतत्पुरुषे रेतस्तेन रूपेणेति ॥

भाष्यार्थः—('पुरुषे ह वा अयमादितो गर्भो भवति यदेतद्रेतः । ' या श्रुतिवाक्यांतील 'अयं' या शब्दाचें मूल प्रातिपादिक 'इदं' असें आहे. त्याचा अर्थ भाष्यकार सांगतात—वर वर्णन केल्याप्रमाणें मूर्धविदारण करून व त्यांत प्रवेश करून स्थित असलेला तो हाच अविद्या, काम, कर्म व हे शरीरच मी आहे, असा अभिमान, यांनीं युक्त असलेला जीव यज्ञादि कर्म करून या लोकांतून धूम, रात्रि, कुष्ण-पक्ष इत्यादि चिह्नांनीं चिह्नित झालेल्या दक्षिणायन मार्गानें क्रमानें चंद्रमस-लोकास प्राप्त होऊन, तेथील सुखाचा उपभोग घेतल्यामुळे ज्याचें कर्म क्षीण झालें आहे, असा तो भोक्ता जीव पुनः मेघ, वृष्टि पृथ्वी इत्यादिकांच्या द्वारा या भूलोकास प्राप्त होऊन, अन्नरूप होताता पुरुषाग्नीमय्यें होम केला जातो. (आतां जे ग्रहस्थ ग्रामांत राहून इष्ट म्हणजे अग्निहोत्रादि वैदिक कर्म, पूर्त म्हणजे वापी-कूप-तडागादि लोकोपकारक स्मार्त कर्म व दत्त म्हणजे वेदीच्या बाहेर योग्य पात्राला द्रव्य देणें इत्यादि

कर्म करितात ते मरणोत्तर धूमाभिमानिनी देवतेस प्राप्त होतात; इत्यादि प्रकारे छान्दोग्याच्या पांचव्या अध्यायाच्या दहाव्या खंडांत पंचाग्निविद्या सांगितली आहे, त्यांत धूमादि मार्ग प्रसिद्ध आहे. 'पुण्यक्षय होईतों चंद्रमसलोकी राहून जीव गेलेल्या मार्गाने परत फिरतात. ते आकाशापासून निघून वायूला येऊन मिळतात, वायरूप झाल्यानंतर धूम होतात. धूमसंश्लेषानंतर अन्न होतात. अन्नानंतर मेघाकार होतात. मेघ वृष्टि करितात, वृष्टीबरोबर खाली येऊन ग्रीहि, यव, ओषधि, वनस्पति इत्यादि अन्न होतात. या अन्नभावापासून सुटून पुरुषाच्या शरीरांत जाणे मात्र फार कठीण आहे.'—छां.भा.५.१०.६.पृ.३७३—इत्यादि वर्णन केले आहे. त्यांत 'अंतरिक्ष, पर्जन्य, पृथिवी, पुरुष व स्त्री हे पांच अग्नी आहेत,' असे सांगितले आहे. त्या न्यायाने ग्रीहि, यव इत्यादि अन्नार्थी संश्लिष्ट झालेला जीव की ज्याला अनुशयवान् म्हणतात तो, पुरुषरूप स्वध्या अग्नीत होमिला जातो. म्हणजे पुरुष त्याला खातो.)=ज्या पुरुषाने त्या अन्न-संश्लिष्ट अनुशयवानाचे भक्षण केलेले असते त्याच्यामध्ये हा संसारी 'आदितः'—स्त्रीगर्भाशयांत प्रवेश करण्याच्या पूर्वी गर्भ होतो. (पण स्त्रियामध्ये जसा, तसा पुरुषामध्ये तो गर्भ दिसत नाही, असे कोणी म्हणेल, म्हणून आचार्य 'भक्षण केलेल्या अन्नाचा रसादिक्रमाने रेतोरूपाने परिणाम झाला असता व अन्नसंश्लिष्ट जीवाचाहि तसाच रेतः-संश्लेशाने, रेतःसंबंधाने रेतोभाव झाला असता त्या रूपाने पुरुषाच्या शरीरांत असणारा तोच त्या पुरुषाचा गर्भ होय,' असे सांगतात—)= 'रसादिक्रमेण रेतोरूपेण—यदेतत्पुरुषे रेतः तेन रूपेण गर्भो भवति इति एतत् आह'—रस, रक्त, मांस इत्यादि क्रमाने रेतोरूपाने म्हणजे पुरुषामध्ये जे हे रेत असते, त्याच्या रूपाने गर्भ होतो, असे हे श्रुतिवाक्य सांगते.

भाष्यं—तच्चैतद्रेतोऽन्नमयस्य पिंडस्य सर्वेभ्योऽङ्गोभ्योऽवयवोभ्यो रसादि-
लक्षणेभ्यस्तेजः साररूपं शरीरस्य संभूतं परिनिष्पन्नं तत्पुरुषस्यात्मभूतत्वादात्मा।
तमात्मानं रेतोरूपेण गर्भीभूतमात्मन्येव स्वशरीर एवात्मानं विभर्ति धारयति ॥

भाष्यार्थ—('अहोपण, त्याला गर्भ असे कोणी म्हणत नाहीत,' अशी आशंका येऊन 'स्त्रीप्रमाणेच पुरुष त्याला आपल्या शरीरांत धारण करित असल्यामुळे गौण-वृत्तीने गर्भत्व आहे,' असे सांगण्यासाठी या श्रुतीतील 'तदेतत्पर्येभ्यः' येथून 'विभर्ति' येथपर्यंतचे हे वाक्य आहे. यास्तव त्याचे आतां अगोदर व्याख्यास करितात—)=आणि ते हे रेत अन्नमय—अन्नाचा विकार—अशा या पिंडाच्या रसादिरूप सर्व अंगांपासून—अवयवांपासून तेज—शरीराचे साररूप उत्पन्न झाले—सर्वतः निष्पन्न झाले आहे. (शरीर रसादि घातूंच्या समुदायरूप आहे. म्हणून रसादिक हे ऐ....२०

त्याचे अवयव आहेत आणि रेत हा चरम-शेवटचा धातु असल्यामुळे तें शरीराचें सार आहे.)=तें रेत पुरुषाचें आत्मभूत असल्यामुळे आत्मा होय. (रेत पुरुषाच्या ' हा मी ' अशा अभिमानाचा विषय होणारें जें शरीर तद्रूप असतें, म्हणून त्याला आत्मा असें म्हटलें आहे.)=रेतोरूपानें गर्भ झालेल्या त्या आत्म्याला-पुरुष आत्म्यामध्येच म्हणजे स्वशरीरामध्येच धारण करितो. (भाष्यांत ' तं आत्मानं रेतोरूपेण गर्भीभूतं ' असें अगोदर व्याख्याम करून नंतर ' आत्मनि एव आत्मानं ' असा श्रुतिवाक्यांतील अक्षरांचा संबंध दाखविला आहे. त्यामुळे ' आत्मानं ' या दोनदा उच्चारिलेल्या शब्दावर पुनरुक्ति दोष येत नाही.)

भाष्यं—तद्रेतो यदा यस्मिन्काले भार्यर्तुमती तस्यां योषामौ स्त्रियां सिञ्चत्युपगच्छन् अथ तदेनदेतद्रेत आत्मनो गर्भभूतं जनयति पिता । तदस्य पुरुषस्य स्थानाभिर्गमनं रेतःसेककाले रेतोरूपेणास्य संसारिणः प्रथमं जन्म प्रथमावस्थाभिव्यक्तिः । तदेतदुक्तं पुरस्तात्—असावात्माऽमुमात्मानमित्यादिना ॥

भाष्यार्थ—(याप्रमाणें पितृशरीररूप प्रथम आवसथ व त्यांत रेतोरूपानें राहणें, यांचें कथन करून मातृदेहरूप द्वितीय आवसथ व त्यांत गर्भरूपानें राहणें, यांचें कथन करण्यासाठीं पितृशरीरांतून निर्गमनरूप [म्ह० बाहेर निघणें, हा] प्रथम जन्म ' तद्यदा स्त्रियां सिञ्चत्यथैनज्जयनति तदस्य प्रथमं जन्म ' या श्रुत्यंशाच्या व्याख्यानानें सांगतात—)=तें रेत जेव्हां-ज्यावेळीं भार्या ऋतुमती असते तेव्हां तिच्यामध्ये म्हणजे स्त्रीरूप पांचव्या अर्शीत-स्त्रीमध्ये तिच्याशीं संयोग करून शिंपितो (त्याचा सेक करितो) तेव्हां हें रेत, आपलें गर्भभूत रेत पिता उत्पन्न करितो. (त्या रेताला जन्म देतो) तें-या पुरुषाच्या रेतोरूपानें रेतःसेकसमयीं त्याच्या स्थानापासून बाहेर पडणें (हेंच) वा संसारीजीवाचें प्रथम जन्म आहे. म्हणजे प्रथमावस्थेची अभिव्यक्ति आहे. हेंच पुढें ' असौ आत्मा अमुं आत्मानं ' या शब्दांनीं सांगितलें आहे. (वर पृष्ठ १५२ जिच्या उल्लेख केला आहे त्या पंचाङ्गिविद्येमध्ये ' योषा वाव गोतमग्निः ' इत्यादि वाक्यानें हा सर्व अर्थ सविस्तर सांगितलेला आहे, असें सांगण्यासाठीं भाष्यांत ' योषामौ ' असें म्हटलें आहे. ' रेत भार्येच्या ठिकाणीं शिंचितो ' या वाक्याला दुसरेंहि वाक्य अनुकूल आहे, असें खील ' तदेतदुक्तं० ' इत्यादि भाष्यानें सांगितलेलें आहे. ' हा आत्मा म्हणजे पुरुष या आपल्या आत्म्याला म्हणजे स्वतःच्या रेतोरूप आत्म्याला या भर्तारूप आत्म्यापाशीं देतो ' असा त्या वाक्याचा अर्थ आहे.)

(स्त्रीशरीरांत प्रविष्ट झालेलें तें दुसऱ्या शरीरांतील रेत तिला शल्यादिकांप्रमाणें उपद्रव करील, अशी शंका येऊं नये म्हणून श्रुति म्हणते—)

भुतिः—तत्त्वित्या आत्मभूयं गच्छति । यथा स्वमङ्गं तथा । तस्मादेजां न हिनस्ति । सास्यैतमात्मानमत्रगतं भावयति ॥

अर्थ—‘तत्’-तै ‘स्त्रियाः’-त्या स्त्रीच्या ‘आत्मभूयं’-स्वशरीरभावात् ‘गच्छति’-प्राप्त होतें. ‘यथा स्वं अंगं तथा’-जसे हस्तादि अंग शरीराहून पृथक् नसतें तसे. ‘तस्मात्’-तिच्या शरीराशी एकता पावल्यामुळे ‘एनां’-त्या स्त्रीला तें ‘न हिनस्ति’-मारीत नाही. पोटांत शिरलेल्या बाणादिकांच्या शल्याप्रमाणें तें तिला मारीत नाही. ‘सा’-गर्भ धारण करणारी स्त्री ‘अत्रगतं’-स्वशरीरांत प्रविष्ट झालेल्या ‘अस्य’-या पुरुषाच्या ‘एतं आत्मानं’-या पुत्ररूप आत्म्याचें ‘भावयति’-पालन करिते. त्या गर्भाला प्रतिकूल असलेल्या आहारादिकांचा त्याग करून अनुकूल अहार-विहारादिकांच्या योगानें पृष्ट करिते.

भाष्यं—तद्वेतो यस्यां स्त्रियां सिक्तं सप्तस्या आत्मभूयमात्माव्यतिरेकतां यथा पितुरेवं गच्छति प्राप्नोति यथा स्वमंगं स्तनादि तथा तद्वदेव । तस्मादे-
तोरेनां मातरं स गर्भो न हिनस्ति पिटकादिवत् । यस्मात्स्तनादिस्वांगवदात्म-
भूयं गतं तस्मान्न हिनस्ति न बाधत इत्यर्थः । सा अंतर्बन्धेयतमस्य भर्तुरात्मा-
नमत्रात्मन उदरे गतं प्रविष्टं बुद्ध्वा भावयति वर्धयति परिपालयति गर्भवि-
रुद्धाशनादिपरिहारमनुकूलाशनाद्युपयोगं च कुर्वती ॥

भाष्यार्थ—(अहोपण, स्त्रीशरीरांत शिरलेले तें पुरुषाचें रेत, शरीरांत शिरलेल्या बाणादिकांच्या शल्याप्रमाणें स्त्रीला उपद्रव करील, अशी आशंका घेऊन ‘तत्त्वित्या आत्मभूयं गच्छति’ हें वाक्य तिचें समाधान करीत आहे. भाष्यकार त्याचें व्याख्यान करितात—)=तें रेत ज्या स्त्रीच्या ठायी शिरलेलें होतारें तिच्या आत्मरूप—आत्माहून अव्यतिरेकतेस, स्वतःहून अभिन्नतेस प्राप्त होतें, म्हणजे तें पित्याच्या शरीररूपतेस जसे प्राप्त झालें होतें त्याचप्रमाणें तिच्या शरीररूपतेस प्राप्त होतें. म्हणजे जसे तिचें स्तनादि अंग त्याप्रमाणेंच तें होतें. यास्तव त्या मातेला तो गर्भ गुल्मादि ग्रंथीप्रमाणें मारीत नाही. (पिटका म्हणजे एक प्रकारची व्रणरूप गांठ, ती जिच्या उदरांत होते तिला जशी मारिते, त्याप्रमाणें तो गर्भ तिला मारीत नाही, असा हा व्यतिरेकी दृष्टान्त आहे. याप्रमाणें श्रुतीचा अक्षरार्थ सांगून आतां पिंडितार्थ—म्हणजे साररूप अर्थ सांगतात—)=ज्याअर्थी स्तनादि स्वांगाप्रमाणें तें आत्मरूप झालेलें असतें, त्याअर्थी तें तिची हिंसा करीत नाही, तिला पीडा देत नाही, असा भावार्थ. (आतां येथे प्रसंगच आलेला असल्यामुळे त्या स्त्रीनें मोठ्या सावधानपणें गर्भाचें रक्षण करावें, असें भुति विधान करिते—)=ती गर्भवती भर्त्याच्या या आत्म्याला या आपल्या उदरांत प्रविष्ट

हालां जाणून-हाचा रेतोरूप आत्मा माझ्या उदरांत प्रविष्ट झाला आहे असें समजून त्याला वाढविते, त्याचे परिपालन करिते. (येथे ' भावयति ' असा जरी वर्तमानकाळ आहे तरी ' भावयेत् ' असा विध्यर्थ समजून तिने त्याला वाढवावे, असा अर्थ करावा. आतां कोणत्या उपायानें, तें सांगतात-) = गर्भाला विरुद्ध-अनिष्ट-आहितकर असलेल्या भोजनादिकांचा परिहार व अनुकूल असलेल्या भोजनादिकांचा उपयोग करणारी ती परिपालन करिते.

श्रुतिः—सा भावयित्री भावयितव्या भवति॥ तं स्त्री गर्भं विभर्ति। सोऽग्र एव कुमारं जन्मनोऽग्रेऽधिभावयति ॥ स यत्कुमारं जन्मनोऽग्रेऽधिभावयत्वात्मानमेव तद्भावयत्येषां लोकानां संतत्या एवं संतता हीमे लोकास्तदस्य द्वितीयं जन्म ॥

अर्थ— ' सा भावयित्री '—ती गर्भाच्या पालनानें पुरुषाचेंच अप्रत्यक्षपणें पालन करणारी होते. यास्तव ' भावयितव्या भवति '—पुरुषाकडून इष्ट अन्न-वस्त्र-भूषणादिकांच्या योगानें तीहि पालन केली जाण्यास योग्य होते. ' तं गर्भं '—त्या पुत्ररूप गर्भास ' स्त्री '—ती माता ' अग्रे '—नऊ महिने अतिशय कष्ट सोसून ' विभर्ति '—आपल्या उदरांत धारण करिते ' सः '—तो पिता ' अग्रे एव '—प्रसूतीनंतर ' अधि-भावयति '—हास्त्रीय जातकर्मादि संस्कारांच्या योगानें त्याला अधिक संस्कृत करितो. ' सः '—पिता ' अस्य जन्मनः अग्रे कुमारं अधिभावयति इति यत् '—जन्म होतांच पुत्राचें संस्काराच्या योगानें जें पोषण करितो ' तत् आत्मानं एव भावयति '—तें तो आपलेंच अधिभावन (अधिक संस्करण) करितो. कशाकरितां ? ' एषां लोकानां संतत्यै '—या पुत्र-पौत्रादिक लोकांच्या अविच्छेदाकरितां—पुत्रपौत्रादिपरंपरा तुटूं नये, म्हणून ' एवं हि '—अशा रीतीनें म्हणजे आपापल्या पुत्राचे संस्कार पित्यानें करणें या पद्धतीनें ' इमे लोकाः संतताः '—हे लोक अविच्छिन्न होतात. ' तत् अस्य द्वितीयं जन्म '—तें याचें दुसरें जन्म आहे. आईच्या उदरांतून बाहेर येणें, हा संसारी जीवाचा दुसरा जन्म आहे.

भाष्यं—सा भावयित्री वर्धयित्री भर्तुरात्मनो गर्भभूतस्य भावयितव्या वर्धयितव्या रक्षयितव्या च भर्त्रा भवति । न ह्युपकारप्रत्युपकारमन्तरेण लोके कस्यचित्केनचित्संबंध उपपद्यते । तं गर्भं स्त्री यथोक्तेन गर्भधारणविधानेन विभर्ति धारयत्यग्रे प्राग्जन्मनः । स पिता अग्र एव पूर्वमेव जातमात्रं जन्मनोऽन्यथं जन्मनो जातं कुमारं जातकर्मादिना पिता भावयति ॥

भाष्यार्थ—(आतां पुरुषानेहि गर्भिणी भायेंचें परिपालन करावें, असें ' सा भाव-यित्री भावयितव्या भवति । तं स्त्री गर्भं विभर्ति । सोऽग्र एव कुमारं जन्मनोऽग्रेऽधि-भावयति । ' हें श्रुतिवचन सांगतें. भाष्यकार त्याचें व्याख्यान करितात—) = आणि ती ' आत्मनः गर्भभूतस्य '—आपल्या गर्भभूत भर्त्याची ' भावयित्री '—वाढविणारी

स्त्री भर्त्याकडून रक्षणीय होते. (भर्त्याकडून रक्षण केले जाण्यास योग्य होते.)
 =कारण या लोकीं उपकार व प्रत्युपकार यांचाचून कोणाचा कोणाशीहि संबंध होई
 शक्य नाही. (स्त्री व पुरुष यांचें परस्पर उपकारकत्व सांगून पुत्राच्या हातून पुढें
 होणाऱ्या पुण्यकर्माच्या प्रतिनिधित्वरूप प्रत्युपकाराची सिद्धि द्यावी, म्हणजे पुत्रानें
 पुढें त्यांचीं कर्मे करणें, हा प्रत्युपकार करावा, म्हणून तीं दोघें त्यावर उपकार कसे
 करितात तें सांगतात-)=त्या गर्भाला ती स्त्री ' अग्रे-प्राक् जन्मनः '—जन्माच्या पूर्वी
 वर सांगितलेल्या प्रकारच्या गर्भधारणाविधानानें धारण करिते. तो पिता पूर्वीच
 म्हणजे केवळ उत्पन्न झालेल्या व जन्मानंतर त्या झालेल्या कुमारास जातकर्मादि
 संस्कारांच्या योगानें वाढवितो. (या श्रुतिवचनांत ' अग्रे ' हा शब्द दोनदा आला
 आहे. त्यांतील पहिला जन्माच्या पूर्वीचा काल सांगतो व दुसरा प्रत्यक्ष जन्मकाल
 सांगतो आणि ' अधि ' हा शब्द जन्माच्या नंतरचा काल सांगतो. ' अग्रे एव '
 पाचें व्याख्यान ' पूर्वे एव ' हें आहे व ' पूर्वे ' ह्याचें विवरण ' जातमात्र ' हें आहे.
 जातमात्र म्हणजे जायमान—उत्पन्न होणारा, तत्क्षणी. ' जातकर्मादिना ' म्हणजे
 जन्माच्या पूर्वी सीमन्तोन्नयनादि संस्कारांच्या योगानें, जननसमयीं सुखप्रसवार्थ मंत्र-
 जलप्रोक्षणदिकांच्या योगानें आणि जन्मानंतर जातकर्मादिकांच्या योगानें पिता त्याचें
 वर्धन करितो, असा भावार्थ.)

भाष्यं—स पिता यद्यस्मात्कुमारं जन्मनोऽध्यूर्ध्वमग्रे जातमात्रमेव जातक-
 र्मादिना यद्भावयति तदात्मानमेव भावयति । पितुरात्मैव हि पुत्ररूपेण जायते ।
 तथा ह्युक्तं “ पतिर्जायां प्रविशति ” इत्यादि ॥

भाष्यार्थ—(पित्यानें जातकर्मादि करावें, असें सांगून आतां ' स यत्कुमारं
 जन्मनोऽग्रेऽधिभावयत्यात्मानमेव तद्भावयत्येषां लोकानां संतत्या एवं संतता हीमे
 लोकास्तदस्य द्वितीयं जन्म ' हें श्रुतिवाक्य त्याचाच स्तुति करिते. भाष्याकारहि त्याचें
 व्याख्यान आरंभितात-)=तो पिता ज्यास्तव कुमाराला जन्माच्यानंतर व उत्पन्न होतांच
 जातकर्मादिकांच्या योगानें वाढवितो त्यास्तव तें तो आपल्यालाच वाढवितो. कारण
 पित्याचा आत्माच पुत्ररूपानें उत्पन्न होतो. ' पतिर्जायां प्रविशति० ' इत्यादि मन्त्रांत
 तसेंच सांगितलें आहे (' पतिर्जायां प्रविशति गर्भो भूत्वा स मातरं । तस्यां पुनर्नवो
 भूत्वा दशमे मासि जायते । ' असा तो मंत्र असून त्याचा अर्थ असा—पति
 गर्भ होऊन जायेच्या म्हणजे उत्पन्न होणाऱ्या आपल्या बालकाच्या मातेच्या उदरांत
 प्रवेश करितो. तिच्या ठिकाणीं तो पुनरपि नवा होऊन दहाव्या महिन्यांत उत्पन्न होतो.)

भाष्यं—तत्किमर्थमात्मानं पुत्ररूपेण जनयित्वा भावयतीति । उच्यते—एषं

लोकांना संतत्या अविच्छेदायेत्यर्थः । विच्छिद्येरन्हीमे लोकाः पुत्रोत्पादनादि यदि न कुर्युः केचन । एवं पुत्रोत्पादनादिकर्माविच्छेदेनैव संतताः प्रबंधरूपेण वर्तन्ते हि यस्मादिमे लोकास्तस्मात्तदविच्छेदाय तत्कर्तव्यं न मोक्षयेत्यर्थः । तदस्य संसारिणः कुमाररूपेण मातुरुदराद्यभिर्गमनं तद्वेतोरूपापेक्षया द्वितीयं जन्म द्वितीयावस्थाभिव्यक्तिः ॥

भाष्यार्थः—(मोक्षप्रकरणांत पुत्रोत्पादनाचें विधान केलेलें असल्यामुळें तें मोक्षाचें साधन आहे, अशा अभिप्रायानें ३५० असें समजून वादी विचारतो—)=पण आपल्याला पुत्ररूपानें उत्पन्न करून तो कशाकरितां वाढवितो ? (‘कर्माच्या योगानें, पुत्रादि संततीच्या योगानें व धनानें मोक्ष मिळत नाहीं. तर केवल संन्यासानेंच तो मिळतो ’ असें सांगणारी ‘न कर्मणा न प्रजया०’ इत्यादि श्रुति असल्यामुळें मोक्षप्रकरणांत पुत्रोत्पादनाचें जें वर्णन केलें आहे, तें वैराग्यासाठीं आहे, अशा अभिप्रायानें येथील श्रुतीनेंच वरील प्रश्नाचें उत्तर देतात—)=श्रुतीकडून तेंच सांगितलें जात आहे. या लोकांच्या संततीकरितां—अविच्छेदाकरितां असा भावार्थ. जर कोणीच पुत्रोत्पादनादि केलें नाहीं, तर हे लोक विच्छेदच पावतील. (त्यांची परंपरा तुटेल. येथें लोकशब्दानें मनुष्यलोकांच्या प्राप्तीच्या साधन-भूत पुत्र-पौत्रादिकांचें ग्रहण करावें. त्यांच्या म्हणजे पुत्र-पौत्रादिकांच्या अविच्छेदाकरितां. कारण पुत्रोत्पादनानेंच त्या पुत्रपौत्रादि लोकांचें संततत्व प्रसिद्ध आहे, हें सांगण्यासाठीं ‘एवं संतता हि०’ इत्यादि वाक्य आहे. भाष्यकार आतां त्याचें व्याख्यान करितात—)=ज्याअर्थी हे लोक अशारीतीनें पुत्रोत्पादनादि कर्मांच्या अविच्छेदानेंच—त्याची परंपरा न तुटूं दिल्यानेच—संतत—प्रबंधरूपानें, सतत प्रवाहरूपानें—राहतात, त्याअर्थी त्यांच्या अविच्छेदाकरितां तें करावें, मोक्षाकरितां नव्हे; असा याचा भावार्थ. (स्वतः एकाचें यथाविधि पुत्रोत्पादन केलें असतां त्याचा पुत्रहि तसेंच करितो, त्याचाहि पुत्र पुढें तसेंच करितो आणि अशारीतीनें लोकसंतति राहते. लोकांची परंपरा टिकते. अर्थात् पुत्रोत्पादनाचें प्रयोजन लोकसंतति हेंच आहे, असें सांगणाऱ्या श्रुतीनें तें मोक्षाचें साधन आहे कीं काय, या शंकेचें निरसन केलें आहे. असे; याप्रमाणें प्रसंगोपात्त गर्भधारणादि विधि सांगून प्रकृत वैराग्याकरितां श्रुति ‘तदस्य द्वितीयं जन्म’ या अंशानें दुसरा जन्म दाखविते. भाष्यकार त्याचेंच व्याख्यान करितात—)=‘तदस्य’ या संसारी जीवाचें, कुमाररूपानें मातेच्या उदरांतून जें निघणें तें, रेतोरूपानें पितृशरीरांतून निघणें, याच्या अपेक्षेनें दुसरें जन्म; दुसऱ्या अवस्थेची अभिव्यक्ति आहे.

श्रुतिः—सोऽस्यायमात्मा पुण्येभ्यः कर्मभ्यः प्रतिधीयते । अथास्यायमितर आत्मा कृतकृत्यो वयोगतः प्रैति । स ह्यतः प्रयत्नेषु पुनर्जायते तदस्य तृतीयं जन्म ॥

अर्थः—‘अस्य’—या पित्याचा ‘सः अयं आत्मा’—तो हा पुत्ररूप देह ‘पुण्येभ्यः कर्मभ्यः’—शास्त्रोक्त कर्म करण्याकरिता ‘प्रतिधीयते’—आपला प्रतिनिधि, या स्थाने गृहान्त-गृहस्थाश्रमांत स्थापिला जातो. पिता त्या आपल्या देहाला शास्त्रोक्त कर्मांचे अनुष्ठान करण्याकरितां गृहस्थाश्रमांत ठेवून ‘अथ’—त्यानंतर ‘अस्य अयं इतरः आत्मा’—या पित्याचा हा दुसरा वृद्ध देह ‘कृतकृत्यः’—कृतकृत्य होत्वाता म्हणजे या जन्मांत जेवढीं म्हणून कांयें करावयाचीं होती तीं सर्व करून वयोगतः—पूर्व कर्मानें संपादन केलेल्या आयुष्यानें हीन झाला असतां ‘प्रेति’—मरतो. ‘सः’—तो वृद्ध पिता ‘इतः प्रयन् एव’—या जरठ देहांतून निघत असतां-ताच स्वकर्मानुसार स्वर्गांत, नरकांत किंवा मनुष्यलोकांत ‘पुनः जायते’—पुनरपि जन्म घेतो. भावनारूपानें पुढच्या शरीराचा स्वीकार करूनच तो हें शरीर सोडितो. तत् अस्य तृतीयं जन्म’—तेंच या संसारी आत्म्याचें तिसरें जन्म होय.

भाष्यं—अस्य पितुः सोऽयं पुत्रात्मा पुण्येभ्यः शास्त्रोक्तेभ्यः कर्मभ्यः कर्म-नेष्पादनार्थं प्रतिधीयते पितुः स्थाने पित्रा यत्कर्तव्यं तत्करणाय प्रतिनिधीयत्-त्यर्थः ॥ तथा च संप्रतिविद्यायां वाजसनेयके—“ पित्राऽनुशिष्टोऽहं ब्रह्माहं यज्ञ ” इत्यादि प्रतिपद्यत इति ॥

भाष्यार्थ—(अशा रीतीनें अत्यंत अशुद्ध पितृशरीरांत अत्यंत अशुद्ध रेतोरूपानें दाहणें, तेथून बाहेर निघणें, मलमूत्रानें व्यापलेल्या मातेच्या उदरांत विष्ठाकृमीप्रमाणें-जंताप्रमाणें—निवास करणें, त्यांतूनहि योनिद्वारा बाहेर पडणें, इत्यादि हें कष्टकर आहे, असें सांगून आतां—जन्मानंतरहि स्वातंत्र्य नाहीं, तर पित्यानें नियुक्त केल्यामुळे मरतंत्र होऊन त्यानें सर्वदा कर्मांचें अनुष्ठान करावें—असें सांगणारे ‘सोऽस्यायमात्मा पुण्येभ्यः कर्मभ्यः प्रतिधीयते’ हें श्रुतीचें वाक्य पुत्रानें पित्यावर करावयाचा उपकार दाखवीत आहे. भाष्यकार त्याचें व्याख्यान करावयास आरंभ करितात. पित्याचे दोन देह. एक स्वदेह व दुसरा पुत्रदेह. त्यांतील पुत्ररूप देहाचा उपयोग सांगतात—)=या पित्याचा तो हा पुत्रदेह पुण्याकरितां म्हणजे शास्त्रोक्त कर्मांकरितां म्हणजे कर्मनिष्पादनार्थं कर्मानुष्ठानार्थं प्रतिनिधि—बदली नेमला जातो—पित्याच्या स्थानीं म्हणजे पित्यानें करावयाचें तें करण्यासाठीं ठेविला जातो, असा याचा इत्यर्थ.

(हें पुत्राचें प्रतिनिधित्व दुसऱ्या स्थानींहि सांगितलेलें आहे, असें भाष्यकार सांगतात—)=त्याचप्रमाणें वाजसनेय ब्राह्मणोपनिषदांत म्हणजे बृहदारण्यकांत संप्रति-वेद्येमध्ये पित्यानें ज्याला शास्त्रानुसार उपदेश केला आहे असा पुत्र ‘मी ब्रह्म—वेद्य मी यज्ञ आहे,’ इत्यादि स्वीकार करितो, असें सांगितले आहे. (संप्रति

म्हणजे संप्रदान, आपलें कर्तव्य पुत्राचे ठिकाणीं स्थापणें. तें ज्या विद्येंत—ज्या उपा-
सनेंत सांगितलें जातें ती संप्रतिविद्या. तिच्यामध्ये—बृहदारण्य० अ. १ ब्राह्मण ५
कंडिका १७ पृ. ४२७—‘ यदा तु प्रैष्यन्मन्यते । ’ जेव्हां गृहस्थ मी आतां मरणार,
स्वर्गाला जाणार असें निश्चयानें जाणितो, तेव्हां ‘ त्वं ब्रह्म त्वं यज्ञस्त्वं सर्वलोकः ’
—म्हणजे मला अध्ययन करावयास उचित असलेला वेद—ब्रह्म—तूं आहेस. म्हणजे
बापटें तूं त्याचें अध्ययन करावेंस. मला कर्तव्य असलेला यज्ञ तूं करावास. मला
संपादन करावयास योग्य असलेला लोक तूं संपादन करावास; असें तो पुत्राला
सांगतो. त्याला आज्ञा करितो. पित्यानें असें अनुशासन केलें असतां पुत्र ‘ अहं ब्रह्म
अहं यज्ञः अहं लोकः इति प्रतिपद्यते ’—म्हणजे मी ब्रह्म आहे, मी यज्ञ आहे, मी
लोक आहे, असें म्हणून पित्याच्या अनुशासनाचा स्वीकार करितो. अर्थात् मी वेदा-
ध्ययन करीन, यज्ञ करीन व लोक संपादन करीन, असें मरणोन्मुख पित्याला वचन
देतो.—असें सांगितलें आहे. या वाक्यानें येथें स्वशरीराची तिसरी अवस्था सांगितली आहे.)

भाष्यं—अथानन्तरं पुत्रे निवेश्यात्मनो भारं अस्य पुत्रस्येतरोऽयं यः पित्रात्मा
कृतकृत्यः । कर्तव्यादृणत्रयाद्विमुक्तः कृतकर्तव्य इत्यर्थः । वयोगतो गतवया जीर्णः
सन्प्रेति म्रियते । स इतोऽस्मात्प्रयत्नेन शरीरं परित्यजन्नेव तृणजलूकावत् देहान्तर-
मुपाददानः कर्मचितं पुनर्जायते । तदस्य मृत्वा प्रतिपत्तव्यं यत्तत्तृतीयं जन्म ॥

भाष्यार्थ—(‘ अहोपण, तो पिता आपल्या पुत्राला प्रतिनिधि कां करितो,
स्वतःच धर्माचरण कां करित नाहीं ? ’ अशा आशंका घेऊन तो स्वतः मरत अस-
ल्यामुळें तें करावयास असमर्थ होतो, अशा अभिप्रायानें ‘ अथास्यायमितर आत्मा
कृतकृत्यो वयोगतः प्रैति । स इतः प्रयत्नेन पुनर्जायते तदस्य तृतीयं जन्म । ’ हें
श्रुतिवचन प्रवृत्त झालें आहे. यास्तव त्याचें व्याख्यान करितात—)=त्यानंतर—पुत्रावर
आपला भार टाकून या पुत्राचा हा दुसरा आत्मा म्हणजे जो पित्याचा आत्मा तो
अवश्य कर्तव्य असें जें तीन प्रकारचें ऋण, त्यापासून मुक्त होतो. तो कृतकर्तव्य
होतो, असा याचा इत्यर्थ. ‘ वयोगतः ’—म्हणजे ज्याचें वय गेलें आहे असा, जीर्ण होऊन
मरतो. तो येथून जात असतांनाच, शरीराचा त्याग करित असतांनाच, तृणजळू-
प्रमाणें कर्मप्राप्त दुसऱ्या देहाचा स्वीकार करून पुनरपि जन्म घेतो. (श्रुतीतील
‘ प्रयत्नेन ’ येथील ‘ एव ’ या शब्दाचा अर्थ—एक शरीर सोडून दुसरें घेणें,
यांत विलंब मुळींच नसतो—असा आहे व तोच भाष्यकार तृणजळूच्या दृष्टान्तानें
व्यक्त करित आहेत. तृणावर राहणारी जळू जशी तृणाच्या टोंकावर जाऊन आणि
दुसरें तृण तोंडानें व पुढच्या पायांनीं धरून नंतर मागचें तृण सोडिते—त्यावरून

आपला देह काढून घेते—त्याप्रमाणेच हा आत्मा दुसरा देह घेऊन हा पूर्व देह टाकितो, असा दृष्टान्त देणाऱ्या दुसऱ्या एका श्रुतीत एक शरीर सोडून दुसरे शरीर घेणे, यामध्ये विलंब मुळीच नसतो, असे सांगितले आहे. आतां—‘देवयान’ व ‘पितृ-याण’ या दोन मार्गांनी जाणारे जीव दुसऱ्या लोकीं गेल्यावर त्या लोकांतील व्यवहारास योग्य असे स्थूल शरीर धारण करितात, असे उत्तर मीमांसेच्या ‘उभयव्यामोहान्-त्सिद्धेः’ (ब्र.शा.भा.४.३.५.पृ.७५०) या सूत्रांत सुचविले आहे. त्यामुळे जीव पूर्व-शरीर जेव्हां टाकितो, तेव्हांच उत्तरशरीराचे ग्रहण करितो, असे म्हणतां येत नाही, असे कोणी म्हणेल तर तें खरे आहे; पण ‘सविज्ञानो भवति । सविज्ञानमेवान्ववक्रा-मति’ अशी बृहदारण्यक श्रुति आहे. तिचा अर्थ—‘मरणाऱ्या जीवाचीं इंद्रिये व प्राण लीन होतांच तो सविज्ञान होतो. म्हणजे कर्मानुसार त्याला अंत्य मति होते व त्या वासना-मय भावी शरीरसंबंधीं अंत्य मतीसह तो शरीराला सोडून त्या मतीच्या अनुरोधानेच गमन करितो.’—बृ.भा.४.४.२.पृ.२४९—या श्रुतीवरून जीव पूर्वशरीराला सोडतांनाच पुढच्या वासनामय शरीराचा स्वीकार करितो, असें होतें व त्याच अभिप्रायानें तृणजल्केचा दृष्टान्त दिला आहे, असें समजावें—)=मरून जें शरीर घ्यावयाचें तें याचें तिसरें जन्म होय.

भाष्यं—ननु संसरतः पितुः सकाशाद्रेतोरूपेण प्रथमं जन्म । तस्यैव कुमार-रूपेण मातुर्द्वितीयं जन्मोक्तम् । तस्यैव तृतीये जन्मनि वक्तव्ये प्रेतस्य पितु-र्यज्जन्म तत्तृतीयमिति कथमुच्यते । नैष दोषः । पितापुत्रयोरेकात्म्यस्य विवक्षित-त्वात् । सोऽपि पुत्रः स्वपुत्रे भारं निधायेतः प्रयत्नेन पुनर्जायते यथा पिता ॥ तदन्यत्रोक्तमितरत्राप्युक्तमेव भवतीति मन्यते श्रुतिः । पितापुत्रयोरेकात्मत्वात्॥

भाष्यार्थ—(‘अहोपण, पूर्वी ज्याचे दोन जन्म सांगितले, त्याचाच तिसरा जन्म सांगणें उचित आहे. नाहीतर पूर्वी पित्याचे दोन जन्म सांगितलेले नसल्यामुळे हा त्याचा तिसरा जन्म आहे, असें एकाएकीं म्हटल्यास ‘अनन्वय’ हा दोष येईल,’ अशी शंका घेतात—)=अहोपण, संसार करणाऱ्या जीवाचें पित्यापासून रेतोरूपानें पहिलें जन्म झालें. त्याचेंच मातेपासून कुमाररूपानें दुसरे जन्म सांगितलें. आतां त्याचेंच तिसरें जन्म सांगावयाचें असतांना मरणाऱ्या पित्याचें वासनामय उत्तरशरीरग्रहण हें तिसरें जन्म

१ त्या सूत्राचा अर्थ असा—अचिरादि मार्ग व त्यानें जाणारे जीव या दोघांनाहि व्यामोह झालेला असल्यामुळे म्हणजे ती दोन्ही जड-अज्ञ असल्यामुळे त्यांची ऊर्ध्वगति संभवत नाही. यास्तव स्वतः प्रयत्नशून्य असलेल्या जीवाला दुसऱ्या चेतन देवतांनीच परलोकीं वाहून नेणें उचित आहे. कारण कोणताहि जड पदार्थ चेतनानें उचलून नेल्यावांचून एका जाग्यावरून दुसऱ्या जागीं जडत नाही. या लौकिक न्यायावरून मूढ जीवांना वाहून नेणाऱ्या देवतांची सिद्धि होते,

कसे सांगतां ? (तो जे कुमाराचें संस्कारांच्या द्वारा परिपालन करितो, तें आपलेंच परिपालन करतो असें नुक्तेंच वर (पृष्ठ १६०) म्हटलेलें असल्यामुळें पिता व पुत्र यांचा अभेद [ऐक्य] प्रतीत होतो. यास्तव पुत्राचे जे दोन जन्म सांगितले आहेत ते पित्याचेच आहेत आणि हा तिसरा जन्महि त्याचाच आहे. दुसऱ्या कोणाचा नव्हे. यास्तव 'हें त्याचें तिसरें जन्म आहे' असें म्हणण्यांत कांहीं विरोध नाही, असें सांगतात—) = हा कांहीं दोष नव्हे, कारण पिता व पुत्र यांचें ऐकात्म्य विवक्षित आहे. (अथवा पित्याच्या मरणानंतर त्याचा पुनर्जन्म होतो असें सांगितल्यामुळें पुत्राचाहि तसाच तिसरा जन्म जाणतां येणें शक्य आहे, अशा आशयानें 'पितुर्यज्जन्म तत्तृतीयं' असें वर म्हटलें आहे, असें सांगतात—) = त्याच न्यायानें तोहि पुत्र आपल्या पुत्रावर भार टाकून शरीर सोडून जातानांच पुनः जन्म घेतो, जसा पिता. (यास्तव पुत्राचेंच तिसरें जन्म सांगितलें आहे. म्हणजे 'तदस्य तृतीयं जन्म' या श्रुतिवाक्यांतील 'तत्' या शब्दानें त्याप्रकारचें व 'अस्य' यानें पुत्राचें, असें सांगितलें आहे. अर्थात् या पुत्राचाहि त्या प्रकारचाच तिसरा जन्म होतो, असा त्या सर्व वाक्याचा अर्थ आहे.)

('अहोपण, पहिल्या दोन पर्यायांत सांगितलेले जन्म जसे पुत्राचेच होते, तसा ह्या तिसऱ्या पर्यायांत सांगितलेला जन्महि पुत्राचाच असावयास पाहिजे होता. पण तसें न सांगतां 'पितापुत्रांच्या एकात्म्या विवक्षेनें,' असें वर म्हटलें आहे, पण तसें म्हणण्यांत काय अर्थ आहे ?' अशी पहिल्या परिहाराविषयीं दोषाची आशंका घेऊन सांगतात—) = एकाविषयीं सांगितलेलें इतरांविषयींहि सांगितलें आहे असें होतें, असें श्रुति समजते. कारण पिता व पुत्र यांचें एकात्मत्व आहे. (त्यामुळें पित्याला मरणानंतर प्राप्त होणारा जन्म सांगितला म्हणजे पुत्रालाहि तो अवश्य होणारच, असें निश्चित होतें. याचा भावार्थ असा—पुत्राचे पित्याला उद्देशून होणारे प्रत्युपकार सांगण्यासाठीं तो त्याचा प्रतिनिधि होतो, असें म्हटल्यावर पिता स्वतःच कर्म कां करीत नाही, तो पुत्राला प्रतिनिधि कां करितो, अशी शंका येते. तिचें निरसन करण्यासाठीं 'त्यानंतर पिता मरतो,' असें सांगणें प्राप्त होतें. यास्तव मरणानंतर सांगावयाचें जें तिसरें जन्म तें लावण्यासाठीं पित्याच्या ठिकाणींच सांगितलें आहे. शिवाय हे तीन जन्म पूर्वींच्या सर्वांनाहि प्राप्त झालेले आहेत, असें दाखविण्यासाठीं पुत्राच्या ठिकाणीं सांगावयास उचित असलेलेंहि जन्म पित्याच्या ठिकाणीं सांगितलें आहे.)

(या निंघ संसाराची निवृत्ति शानावांचून होत नाही, याविषयीं श्रुति एका मंत्राचा उल्लेख करिते—)

श्रुतिः—तदुक्तमुषिणा—गर्भे शु सन्नन्वेषामवेदमहं देवानां जनिमानि

विश्वा । शतं मा पुर आयसीररक्षभधः श्येनो जवसा निरदीयमिति । गर्भ एवैतच्छयानो वामदेव एवमुवाच ॥

अर्थ—वरील चार वाक्यांत संसाराचें कष्टत्व वर्णिलें आहे व यापुढें तत्त्वज्ञानानेंच त्याची निवृत्ति होते असें सांगावयाचें आहे. यास्तव ‘तत्’—तें दोन्ही अर्थजात ‘ऋषिणा’—एका मंत्रानें ‘उक्तं’—सांगितलें आहे. ‘अहं’—मी वामदेव नांवाचा मुनि ‘गर्भे नु सन्’—मातेच्या गर्भांत स्थित होत्साता ‘एषां देवानां’—या अग्नि-वायु-आदित्यादि देवतांचे ‘विश्वा जनिमानि’—सर्व जन्म ‘अनु अवेदम्’—अनुक्रमानें जाणिता झालों. म्हणजे मुखापासून वाणी झाली, वाणीपासून अग्नि झाला इत्यादि श्रुतींत वर्णिलेले व परमात्म्यानें संपादन केलेले देवांचे जन्म मी यथार्थतः जाणिले, उपनिषदांत सांगितल्याप्रमाणें मला आत्मज्ञान झालें, असा याचा भावार्थ. ‘अधः’—हें ज्ञान ज्ञात्यानंतर ‘मा’—मज वामदेवाला ‘आयसीः’—लोखंडाच्या शृंखलांसारखी ‘शतं पुरः’—शेंकडों शरीररूपी नगरें ‘अरक्षन्’—राखीत होती, म्हणजे कारागारांत टाकलेल्या एखाद्या प्रबळ चोराला त्याच्या हाता-पायांतील शृंखळा जशा पळून जाऊं देत नाहींत, पलायनापासून त्याचें निवारण करितात, त्याप्रमाणें शतसंख्येनें उपलक्षित होणारीं अनंत शरीरें मी मुक्त न व्हावें म्हणून माझें रक्षण करीत होती. ‘श्येनः जवसा निरदीयम्’—पण आतां गुरु-शास्त्रादिकांच्या प्रसादानें प्राप्त झालेल्या तत्त्वज्ञानाच्या योगानें मी अविद्यामय संसारांतून, श्येन पक्षी जसा जाळें तोडून त्यांतून वेगानें जातो त्याप्रमाणें त्वरेनें निघालों आहे. ‘इति’—हा शेवटचा शब्द मंत्र समाप्त झाला, हें सुचविण्यासाठीं आहे. मंत्रांत ‘अहं’ असा ज्याचा उल्लेख केला आहे तो ‘वामदेवः’—वामदेव ‘गर्भे एव शयानः सन्’—मातेच्या गर्भांत शयन करीत असतांनाच ‘एतद् एवं उवाच’—हें असें बोलला.

भाष्यं—एवं संसरन्नवस्थाभिव्यक्तित्रयेण जन्ममरणप्रबंधारूढः सर्वो लोकः संसारसमुद्रे निपाततः कथंचिद्यदा श्रुत्युक्तमात्मानं विजानाति यस्यां कस्यांचिदवस्थायां तदैव मुक्तसर्वसंसारबन्धनः कृतकृत्यो भवतीत्येतद्भस्त्वु । तदृषिणा मंत्रेणाप्युक्तमित्याह ॥

भाष्यार्थ—(मागच्या म्हणजे चवथ्या अध्यायांतील अध्यारोपप्रकरणांत तीन आवसथ सांगितले होते. वैराग्याकरितां त्यांचाच येथें विस्तार करून आतां त्याच अध्यायांत निवृत्त करण्यास उचित असलेल्या या संसाराचा अपवाद करण्यासाठीं ‘स एतमेव’ इत्यादि वाक्यानें पृष्ठ १०३ जें तत्त्वज्ञान सांगितलें होतें त्याचेंच फल सांगून अधिक प्रपंच करण्यासाठीं ‘तदुक्तमृषिणा—गर्भे नु’ इत्यादि श्रुतिभाग आहे.

भाष्यकार त्यांतील 'तत्' या पहिल्या शब्दाचा अर्थ सांगतात—)=अशा प्रकारे तीन अवस्थांच्या अभिव्यक्तीने संसार करणारा व जन्म-मरणपरंपरेवर आरूढ झालेला [परंपरेंत—प्रवाहांत पडलेला] सर्व लोक—प्राणिमात्र—संसारसमुद्रांत पडला आहे. पण तो कसा तरी—मोठ्या कष्टाने भुर्तीत जसे वर्णन केले आहे, तशा प्रकारच्या आत्म्याला कोणत्याही एखाद्या अवस्थेंत जेव्हां जाणतो, तेव्हां तो लागलाच सर्वसंसारबंधनापासून मुक्त होताना कृतकृत्य होतो, ही प्रतिपाद्य वस्तु ऋषीने म्हणजे एका मंत्रानेहि सांगितली आहे, असे श्रुति म्हणते. [म्हणजे संसारसागरांत पडणें व नंतर तत्त्वज्ञानाने संसाराची निवृत्ति होणें, ही वस्तु हा 'तत्' या शब्दाचा अर्थ आहे.]

भाष्यं— गर्भे नु मातुर्गर्भाशय एव सन् । न्विति वितर्के । अनेकजन्मान्तरभावनापरिपाकवशादेष्टां देवानां वागग्न्यादीनां जनिमानि जन्मानि विश्वा विश्वानि सधर्षण्यन्ववेदमहमहो अनुबुद्धवानस्मीत्यर्थः । शतमनेका बह्व्यो मा मां पुर आयसी, आयस्यो लोहमय्य इवाभेद्यानि शरीराणीत्याभिप्रायः । अरक्षन्क्षितवत्यः संसारपाशनिर्गमनात् । अधोऽथ श्येन इव जालं भित्त्वा जवसा आत्मज्ञानकृतसामर्थ्येन निरदीयं निर्गतोऽस्मि ॥ अहो गर्भे एव शयानो वामदेव ऋषिरेवमुवाचैतत् ॥

भाष्यार्थ—' गर्भे नु '—मातेच्या गर्भाशयांतच असतांना, येथील ' नु ' हा निपात वितर्क या अर्थी आहे. अनेक जन्मान्तरीं केलेल्या आत्मानात्मविवेकभावेनेचा परिपाक झाल्यामुळे ' एषां देवानां '—वाक्, इत्यादि देवांचे ' विश्वा जनिमानि '—सर्व जन्म ' अहं अन्ववेदं ' मी जाणिले. ' अहो '—काय हो आश्चर्य सांगावें मी त्यांच्या जन्मांना जाणिता झालों, असा याचा इत्यर्थ. ' शतं '—अनेक, बहुत ' आयसीः पुरः '—लोखंडीं पुरें—लोखंडांनं केलेल्याप्रमाणें अभेद्य असलेलीं शरीरें, असा याचा अभिप्राय. ' मा '—मला, मी संसारपाशांतून निघून जाऊं नये म्हणून ' अरक्षन् '—रक्षण करीत होती. ' अधः '—पण आतां ' श्येनः (इव)—श्येन पक्ष्याप्रमाणें जाळयाला तोडून ' जवसा '—आत्मज्ञानामुळे प्राप्त झालेल्या सामर्थ्याने ' निरदीयं '—मी त्यांतून निघालों आहे. (येथें सांगितलेले शरीरग्रहणरूप जन्म व त्यांनीं उपलक्षित होणारा सर्व संसार, वागादिइंद्रियें व त्यांच्या अधिष्ठात्री देवता यांच्या संघाताचाच म्हणजे लिंगशरीराचाच आहे, असंग व सर्वव्यापक अशा माझा नव्हे, असा ' देवांचे सर्व जन्म ' या वाक्याचा अर्थ आहे. या उक्तीने पदार्थविवेकपूर्वक आत्मज्ञान सांगितलें आहे. अथवा सर्वज्ञ आत्म्यापासून यांचे जन्म झाले आहेत, असें मी जाणिलें, म्हणजे त्यांच्या जन्माच्या मूलभूत, मूलकारण अशा आत्म्याला मी जाणिलें, असा इत्यर्थ,

गर्भामध्ये जरी ज्ञानाची भवणादि सामग्री नसली तरी पूर्वजन्मी केलेल्या भवणादि सामग्रीमुळेच प्रतिबंध निवृत्त झाला असतां गर्भामध्येहि ज्ञानोत्पत्ति होऊं शकते, असा याचा अभिप्राय. त्याच्यापूर्वी बंध कोणता होता ते 'शतं पुरः०' इत्यादि वाक्याने सांगितले आहे. तत्त्वज्ञानावांचून त्या शरीररूपी पुरांचा प्रवाह विच्छिन्न होत नाही, म्हणून माध्यकारांनी त्यांना 'अभेद्य' म्हटले आहे. 'अधोऽधः' म्हणजे अधो लोकांतच, निकृष्ट लोकांतच तीं नगरे माझे रक्षण करित होती, असा याचा अर्थ, किंवा 'अधः' हे श्रुतीतील पद 'अथ' या अर्थी आहे. त्यामुळे 'अधः' म्हणजे अनन्तर, आतां.)

(आतां मन्त्रद्रष्ट्या ऋषीचा अभिप्राय सांगतात—)='अहो'—खरोखर हे मज-विषयी मोठे आश्चर्य घडले, अशा अभिप्रायाने गर्भातच शयन करणारा वामदेव ऋषि हे असे बोलला. (असा याचा भावार्थ. मन्त्रद्रष्ट्याचा नामनिर्देश करून मंत्राचे तात्पर्य सांगण्याकरितां 'गर्भ एव०' इत्यादि ब्राह्मण आहे. 'गर्भ एव शवानः०' इत्यादि भाष्यांत त्याचाच निर्देश केला आहे. 'एतत्'—पूर्व ब्राह्मणांत सांगितलेला अर्थ 'एवं'—म्हणजे मंत्रांत सांगितल्याप्रमाणे 'उवाच'—सांगता झाला, असा अन्वय.)

श्रुतिः—स एवं विद्वानस्माच्छरीरभेदादूर्ध्व उत्क्रम्यामुष्मिन्स्वर्गे लोके सर्वा-
न्कामानाप्त्वाऽमृतः समभवत्समभवत् ॥ इत्यात्मषट्के चतुर्थः खण्डः ॥ ४ ॥
इत्यैतरेयोपनिषदि द्वितीयोऽध्यायः ॥

अर्थ—'एवं विद्वान् सः'—याप्रमाणे आत्मतत्त्वास जाणणारा तो वामदेव प्रारब्ध कर्म क्षीण झाले असतां 'अस्मात् शरीरभेदात् ऊर्ध्वः'—या शरीराचा विनाश झाल्यानंतर अवस्थित होऊन 'उत्क्रम्य'—या सर्व संसारबंधनापासून सुटून 'अमुष्मिन्'—इंद्रियांना न दिसणाऱ्या त्या 'स्वर्गे'—तत्त्वज्ञानाने संपादन केलेल्या 'लोके'—स्वप्रकाश स्वरूपांत 'सर्वान् कामान् आप्त्वा'—सर्व आनंदांस प्राप्त होऊन 'अमृतः'—मरणधर्मरहित 'समभवत्'—झाला. 'समभवत्' या पदाची आवृत्ति हा पांचवा अध्याय व चवथा खंड संपला, हे सुचविण्यासाठी केली आहे. ६.

भाष्यं—स वामदेव ऋषिर्यथोक्तमात्मानमेवं विद्वानस्माच्छरीरभेदाच्छरी-
रस्याविद्यापरिकल्पितस्य आयसवदनिर्भेद्यस्य जननमरणाद्यनेकानर्थशताविष्ट-
शरीरप्रबन्धनस्य परमात्मज्ञानामृतोपयोगजनितवीर्यकृतभेदाच्छरीरोत्पत्तिबीजा-
विद्यादिनिमित्तोपमर्दहेतोः शरीरविनाशादित्यर्थः । ऊर्ध्वः परमात्मभूतः सन्न-
धोभावात्संसारान् उत्क्रम्य ज्ञानावद्योतितामलसर्वात्मभावमापन्नः सन्नमुष्मिन्य-
थोक्तेऽजरेऽमरेऽमृतेऽभये सर्वज्ञेऽपूर्वेऽनपरेऽनंतरेऽबाह्ये प्रज्ञानामृतैकरसे प्रदी-
पवन्निर्वाणमत्यगमत्स्वर्गे लोके इवस्मिन्नात्मनि स्वे स्वरूपेऽमृतः समभवदात्म-

ज्ञानेन पूर्वमाप्तकामतया जीवन्नेव सर्वान्कामानाप्नुवेत्यर्थः । द्विर्बचनं सफलस्व सोदाहरणस्यात्मज्ञानस्य परिसमाप्तिप्रदर्शनार्थम् ॥

इति श्रीगोविंदभगवत्पूज्यपादशिष्यस्य श्रीमच्छंकरभगवतः कृतौ ऐत-
रेयोपनिषद्भाष्ये द्वितीयोऽध्यायः ॥ २ ॥

भाष्यार्थ—(ज्ञानाचें कधीहि व्यभिचार न पावणारें, निश्चित फल आहे, हें सांगण्यासाठीं वामदेवाला ज्ञानाचें फल कसें मिळालें तें सांगणें उचित आहे; आणि त्याकरितांच 'स एवं०' हें या अध्यायाचें शेवटचें वाक्य आहे. भाष्यकार त्याचें व्याख्यान करितात—)=वर वर्णन केलेल्या प्रकारच्या आत्म्याला जाणणारा तो वामदेव ऋषि या शरीराचा भेद झाल्यामुळें, म्हणजे अविद्येमुळें परिकल्पित व लोखंडा-प्रमाणें भेद न पावणाऱ्या या जनन-मरणादि अनेक शत अनर्थानीं भरलेल्या शरीरसंज्ञक उत्कृष्टबंधनाचा परमात्मज्ञानरूपी अमृताचा उपयोग केल्यामुळें, उत्पन्न झालेल्या वीर्यानें केलेल्या भेदांमुळें, शरीराच्या उत्पत्तीचें बीज, अशा अविद्यादि निमित्तांचा उपमर्द --क्षय--झाल्यामुळें, नाश झाल्यामुळें, शरीराचा विनाश झाल्याकारणानें, असा याचा इत्यर्थ. [म्हणजे अविद्येनें कल्पिलेल्या, लोखंडाप्रमाणें दृढ असलेल्या व अनेक अनर्थानीं भरलेल्या या शरीराचा तत्त्वज्ञानानें शरीरोत्पत्तीच्या अविद्याख्य बीजाचा नाश झाल्यामुळें, विनाश झाला असतां, असा भावार्थ.]=ऊर्ध्व म्हणजे परमात्मभूत होतसाता अधोभाव जो संसार, त्यापासून वर निघून, ज्ञानाच्या योगानें प्रकाशित झालेल्या शुद्ध सर्वात्मभावास प्राप्त होऊन 'अमुष्मिन्'—म्हणजे वर सांगितलेल्या प्रकारचा अजर, अमर, अमृत, अभय, सर्वज्ञ, अपूर्व, अनपर, अनन्तर, अबाह्य केवळ प्रज्ञानामृतरसरूप अशा स्वर्ग लोकांत म्हणजे स्वात्म्यामध्ये—स्वरूपांत प्रदीपा-प्रमाणें निर्वाण पावला. 'आत्मज्ञानेन अमृतः समभवत्'—आत्मज्ञानानें अमृत झाला. पण अमृत होण्यापूर्वीच सर्व कामना, सर्व इष्ट भोग, ज्याला प्राप्त झाले आहेत, असा झाल्यामुळें जिवंत असतांनाच सर्व उपभोगांस प्राप्त होऊन, असा याचा अर्थ. मूळ श्रुतीत शेवटीं 'समभवत् समभवत्' असें जे दोनदा म्हटलें आहे तें सफल व सोदा-हरण आत्मज्ञानाची परिसमाप्ति झाली, हें दाखविण्यासाठीं आहे. [म्हणजे ज्या आत्मज्ञानाचें अमृतत्व हें फल व वामदेव हें उदाहरण येथें सांगितलें आहे, त्याची समाप्ति सुचविण्यासाठीं शेवटचें पद दोनदा उच्चारिलें आहे. 'ऊर्ध्व' हा शब्द वरचा, वर, या अर्थीचा वाचक आहे, आणि परमात्मवस्तूला केव्हांहि अधोभावरूप निकर्ष नाही. यास्तव त्याला निरतिशय उपरिभाव आहे. त्यामुळें तो परमात्मा ऊर्ध्व-भावाचा वाच्य होतो. 'अमुष्मिन् स्वर्गे लोके'—म्हणजे परोक्ष स्वर्गलोकीं असें कोणी

समजेल, म्हणून भाष्यकारांनीं त्याचा अर्थ 'स्वस्मिन् आत्मनि स्वे स्वरूपे' असा केला आहे. स्वात्माहि इंद्रियांचा विषय होत नाही. यास्तव त्याला 'अमुष्मिन्'—म्हणजे परोक्ष असलेल्या, असें म्हणतां येतें. स्वर्गशब्द निरतिशय सामान्य सुखाचा वाचक आहे आणि ब्रह्मानन्दच निरतिशय सुखरूप आहे. यास्तव त्यालाच मुख्य स्वर्गत्व आहे. विषयजन्य सुखाला स्वर्ग म्हणून जें म्हणतात तें आपेक्षिक होय. आपेक्षिक म्हणजे एकाच्या अपेक्षेनें दुसरें अधिक सुख. ब्रह्मरूप स्वर्ग स्वात्म्याहून भिन्न आहे, अशी शंका कोणाला येऊं नये, म्हणून भाष्यांत 'स्वस्मिन्' असें म्हटलें आहे. आत्मशब्दाचे अन्तःकरण, देह इत्यादि दुसरेहि अर्थ आहेत. पण येथील हा आत्मशब्द त्या अर्थी नाही, हें सुचविण्यासाठीं भाष्यांत 'स्वे स्वरूपे' असें म्हटलें आहे. इंद्रियादिकांचा विषय न होणाऱ्या आनंदरूप आत्म्यामध्ये मनुष्यदेहादिकांचा भाव सोडून स्वात्मभावानेंच तो स्थित झाला, असें 'अमृतः समभवत्' या शब्दांनीं सांगितलें आहे. येथें सांगितलेल्या या स्वर्गलोकांत सर्व कामनांची प्राप्ति होते, असा भ्रम कोणाला होऊं नये म्हणून 'पूर्वं आप्तकामतया' असें म्हटलें आहे, व 'पूर्वं' म्हणजे जीवन्मुक्तिदर्शेत व 'आप्तकामतया'—प्राप्तकामत्वामुळे, सर्वात्मत्वामुळे असा त्याचा अर्थ आहे. सर्व भूतांचा व सर्व भौतिक पदार्थांचा आत्मा—स्वरूप मी आहे. माझ्या व त्यांच्या स्वरूपांत भेद कांहीं नाही, असें समजल्यावर त्या तरवशाला इच्छा कशाची राहणार ! कारण कोणत्याहि अप्राप्त वस्तूचीच इच्छा होणेंच शक्य आहे. प्राप्त वस्तूची इच्छा कोणालाहि कधीं होत नाही. आत्मशाला सर्व वस्तूंचें स्वरूप व मार्गें स्वरूप एकच आहे, असें निश्चयानें कळलेलें असल्यामुळे त्याला अप्राप्त कांहीं नसतें. म्हणून तो जिवंतपणींच प्राप्तकाम होतो; सर्वात्मा होतो आणि असा सर्वात्मा झाल्यामुळे मर्त्य देहादिभाव सोडून, मी मरणधर्मवान् देह आहे, हा दुर-भिमान सोडून, अमृत म्हणजे आत्मभावानें स्थिर होतो. असें होणें हेंच आत्म-ज्ञानाचें फल व वामदेव हें त्याचें उदाहरण आहे.]

इति ऐतरेयोपनिषदाचा दुसरा अध्याय, चवथा खंड २५० दुसऱ्या आरण्य-

काचा पांचवा अध्याय, याचा सार्थ व त्यावरील श्रीशंकराचार्यकृत

भाष्याचा सविषरण विष्णुशर्मकृत भाष्यार्थ समाप्त झाला.

(या अध्यायाचा खंड एकच आहे.)

श्रुतिः—कोऽयमात्मेति वयमुपास्महे कतरः स आत्मा । येन वा पश्यति येन वा शृणोति येन वा गन्धानाजिघ्रति येन वा वाचं व्याकरोति येन वा स्वादु चास्वादु च विजानाति ॥

अर्थः—(' आत्मा वा इदं '—पूर्वी हें केवल आत्माच होता. या ऐतरेय उप-निषदाच्या पहिल्याच वाक्यांत केवल आत्मा सांगितला आहे व ' स एतमेव सीमानं '—तो याच केशविभागास फाडून त्याच्या द्वारा आंत शिरला, या वाक्यांत कुसराच कोणी सोपाधिक आत्मा सांगितला आहे. पण)=' वयं '—आम्ही प्रतिदिवशी ' आत्मा इति ' ' आत्मा आत्मा ' असें म्हणून ' यं '—ज्यास (ज्याची) ' उपास्महे ' उपासितो, उपासना करितो ' सः अयं कः '—तो हा कोण, म्हणजे तो सोपाधिक की निरुपाधिक ? उपासना म्हणजे निरंतर तत्परायण होऊन सर्व व्यवहार करणें. अहो-पण, ' कतरः स आत्मा '—म्हणजे तो आत्मा कोणता ? अहंप्रत्ययगम्य चैतन्यरूप आत्मा आहे, अशी जरी सामान्यतः प्रसिद्धि असली तरी तो विशेषतः कोणता या-विषयी प्रत्येकाला संशयच असतो. कारण उघड्या जागेंत जलानें भरून ठेविलेल्या अनेक पात्रांतील प्रत्येकांत सूर्यादिकांचें प्रतिबिंब जसें पडतें, त्याप्रमाणें सर्व बाह्य व आंतर इंद्रियांत चैतन्य पृथक् पृथक् व्यक्त होतें. तेव्हां देह-इंद्रियांस मी म्हणणारा लौकिक पुरुष ' येन वा पश्यति '—ज्या चाक्षुष चैतन्यानें—चक्षूंमध्ये अभिव्यक्त झालेल्या चैतन्यानें रूप पाहतो तें चैतन्य आत्मा कीं तो ' येन वा शृणोति '—ज्या श्रोत्रांत अभिव्यक्त झालेल्या चैतन्यानें शब्द ऐकतो तें चैतन्य आत्मा कीं ' येन वा गन्धानाजिघ्रति '—ज्याच्या योगानें गंधांचें ग्रहण करितो, वास घेतो, तो आत्मा कीं ' येन वा वाचं व्याकरोति '—ज्याच्या योगानें वाणीला व्यक्त करितो, उच्चारितो व ' स्वादु च अस्वादु च विजानाति '—गोड व कडू इत्यादि जाणतो तो आत्मा ?

भाष्यं—ब्रह्मविद्यासाधनकृतसर्वात्मभावफलावप्तिं वामदेवाद्याचार्यपरंपरया श्रुत्यावद्योत्यमानां ब्रह्मवित्परिषद्यंतप्रसिद्धामुपलभमाना मुमुक्षवो ब्राह्मणा अधुनातना ब्रह्म जिज्ञासवोऽनित्यात्साध्यसाधनलक्षणात्संसारात् आजीवभावाद्याविवृत्सवो विचारयन्तोऽन्योन्यं पृच्छन्ति । कोऽयमात्मेति ॥

भाष्यार्थः—(पूर्व अध्यायांत आत्मज्ञानाच्या उत्पत्तीकरितां तीन जन्मांचें निरूपण करून त्याविषयी वैराग्य निरूपिलें. म्हणजे असल्या जन्मांविषयी विरक्त होणेंच सर्वथा उचित आहे, असें सुचविलें. पण पदार्थशोधनावांचून नुस्त्या वैराग्यानें ज्ञानोत्पत्ति होत नाही. यास्तव पदार्थशोधनपूर्वक वाक्यार्थ सांगण्यासाठीं हा सहावा अध्याय प्रवृत्त झाला आहे, असा अभिप्राय ममांत धरून भाष्यकार पदार्थशोधना-

वेष्टयीं अधिकारी कोण, तें दाखवीत ' कोऽयमात्मेति वयमुपास्महे । कतरः स आत्मा ।' हें पहिलें वाक्य व्याख्यानासाठी पुढें अणितात-)=श्रुतीनें वामदेवादि आचार्यांच्या परंपरेनें जिचें प्रकाशन केलें आहे व जी ब्रह्मवेद्यांच्या समेंत अत्यंत प्रसिद्ध आहे अशा ब्रह्मविद्यारूप साधनानें प्राप्त होणाऱ्या सर्वात्मभावरूप फलाच्या प्राप्तीस पहाणारे [त्या फलप्राप्तीची ज्यांना उपलब्धि-ज्ञान झालें आहे असे] आधुनिक मुक्त होण्याची इच्छा करणारे ब्रह्मज्ञा जाण्याची इच्छा करणारे ब्राह्मण अनित्य, आणि साध्य व साधन हें ज्याचें लक्षण-स्वरूप आहे, अशा जीवभावापर्यंत सर्व संसारापासून निवृत्त होण्याची इच्छा करणारे व त्याकरितां विचार करणारे होत्या ते एकमेकांस हा आत्मा कोण ? असें विचारितात. ('वामदेवादि' येथील आदिशब्दानें 'देवांतील जो जो त्या ब्रह्माला साक्षात् जाणता झाला तो तो तेंच झाला,' इत्यादि अर्थाच्या 'यो यो देवानां प्रत्यबुध्यत स एव तदभवत्'-बृ.१.४.पृ.३१४-या श्रुतिवाक्यानें सांगितलेले देवादिक ध्यावे, 'अधुनातनाः' म्हणजे आधुनिक. आधुनिक म्हणजे वर सांगितल्याप्रमाणें वैराग्याची उत्पत्ति झाल्या-नंतर. 'आजीवभावात्' म्हणजे जीवभावापर्यंत; संसाराला कारण होणारी अभिधा व तिचें कार्य यांच्या ठिकाणीं असलेला जो आत्मभाव, म्हणजे 'हेंच मी' अशा प्रकारचा अभिमान, तोच जीवभाव. तेथपर्यंत पसरलेल्या संसारापासून परत फिरण्याची, या संसारास सोडण्याची इच्छा करणारे).

भाष्यं--कथं । यमात्मानमयमात्मेति साक्षाद्वयमुपास्महे कः स आत्मेति यं चात्मानमयमात्मेति साक्षादुपासीनो वामदेवोऽमृतः समभवत्तमेव वयमप्युपास्महे को नु खलु स आत्मेति ॥

भाष्यार्थ- (आतां वाक्याचा संबंध दाखवून विचाराचा प्रकार स्पष्ट करण्यासाठी श्रोता प्रश्न करितो-)=तें कसें विचारतात ? आम्ही ज्या आत्म्याची ' हा आत्मा ' अशी साक्षात् उपासना करण्यास प्रवृत्त झालों आहों तो आत्मा कोण, असें परस्पर विचारूं लागले. ('अहोपण, ' हा आत्मा ' असा त्याचा विशेषतः निश्चय झाला असतां ' सः कः ' म्हणजे तो कोण असा प्रश्न उपपन्न होत नाहीं. तसेंच, त्याच्या विचाराचें कांहीं फलहि नाहीं, ' अशी आशंका घेऊन आत्म्याला अधिक स्पष्ट करितात-)=आणि ज्या आत्म्याची ' हा आत्मा ' अशा रीतीनें साक्षात् उपासना करणारा वामदेव अमृत झाला, त्याच आत्म्याची आम्हीहि उपासना करण्यास प्रवृत्त झालों आहों. पण कोण बरें खरोखर तो आत्मा आहे ? (वामदेव ज्या आत्म्याची उपासना करून अमृत झाला त्याच आत्म्याची उपासना करण्यास आम्हीहि प्रवृत्त झालों आहों. तो कोण, असा वा प्रश्नाचा अर्थ आहे. उपासना म्हणजे उप-सामीप्यानें, ऐक्यानें,

कारण ऐक्यालान्च मुख्य समीप्य असते. यास्तव उप म्हणजे ऐक्याने अपरोक्ष जाणून ' आसनं ' म्हणजे राहणें. अर्थात् तद्रूप होऊन राहणें अथवा ' मी सुखी, मी दुःखी, ' इत्यादि व्यवहारांत आम्हीं त्याचीच उपासना करितों. म्हणजे सुखी दुःखी होणारालाच आत्मा समजून राहतों. पण आत्मभिन्न असलेला अनात्मा जड असतो, त्यामुळे त्याला ' मी ' अशी प्रतीति येण्याचा संभव नाही. यास्तव ' तो आत्मा कोण ' हा विचाराचा विषय आहे. ' अहोपण, ' हा आत्मा ' असा निश्चय झाल्यावर त्याचा विचार संभवत नाही, ' म्हणून म्हणाल तर तें बरोबर नाही. कारण तोच शरीर व इंद्रिये यांनी व्यापिलेला असल्यामुळे त्याचे शोधन करण्यासाठी म्हणजे त्याला उपाधिरहित करण्यासाठी विचार करणे योग्य आहे.)

भाष्यं—एवं जिज्ञासापूर्वमन्योन्यं पृच्छतामतिक्रान्तविशेषविषयश्रुतिसंस्कारजनिता स्मृतिरजायत । " तं प्रपदाभ्यां प्रापद्यत ब्रह्मेयं पुरुषम् " ' स एतमेव सीमानं विदार्थेतया द्वारा प्रापद्यत । एतमेव पुरुषम् । अत्र द्वे ब्रह्मणी इतरेतर-प्रातिकूल्येन प्रतिपन्ने इति । ते चास्य पिण्डस्यात्मभूते । तयोरन्यतर आत्मोपास्यो भवितुमर्हति । योऽत्रोपास्यः कः स आत्मेति विशेषनिर्धारणार्थं पुनरन्योन्यं पप्रच्छुर्विचारयन्तः ॥

भाष्यार्थ—(' अहोपण, भूतांना व्यक्त करण्यासाठी जो शरीरांत शिरला तो आत्मा, असा निश्चय संभवत असल्यामुळे विचार करण्याची आवश्यकता नाही ' अशी शंका भेऊन शरीरांत दोघांनी प्रवेश केला, असे म्हटलेलें असल्यामुळे त्यांतील ' आत्मा कोण ' हें निश्चयानें ठरलेलें नाही, असे सांगण्यासाठी ' पण श्रुतीनें दोघांनी प्रवेश केला, असे सांगितले आहे, ' असे आचार्य सांगतात—) = याप्रमाणें जिज्ञासापूर्वक एकमेकांस विचारणाऱ्या त्यांना पूर्वी सांगितलेल्या विशेषविषयकश्रुतीच्या संस्कारापासून उत्पन्न झालेली स्मृति झाली (अतिक्रान्त म्ह. पूर्वी सांगितलेले जे विशेष म्हणजे देहांत प्रविष्ट झालेला आत्मा व प्राण, त्यांविषयीच्या श्रुतीपासून उद्भवलेल्या अनुसंबन्धजन्य संस्कारांच्या योगानें स्मरण झालें, असा याचा इत्यर्थ. आतां ती स्मृतिच स्वरूपतः दस्तबितात—) = त्या-या पुरुषांत-शरीरांत पादामांच्या द्वारा ब्रह्म म्हणजे अपर ब्रह्मरूप प्राण प्रवेश करिता झाला. (आतां दुसऱ्या ब्रह्माच्या प्रवेशाविषयीची श्रुति सांगतात—) = तो परमात्मा याच पिंडाच्या केशाविभागस्थानास विदीर्ण करून-भोक पाडून त्या द्वारानें शिरला. (आतां या दोन श्रुतीच्या योगानें कोणत्या अर्थाची प्राप्ति झाली तें सांगतात—) = या दोन श्रुतीच्या योगानें एकमेकांच्या समोरासमोर याच पुरुष-शरीरांत दोन ब्रह्मे प्रविष्ट झाली, अशी स्मृति झाली. (येथील ' एतमेव ' या शब्दा-

न 'स एतमेव पुरुषं ब्रह्मततममपश्यत्' हे वाक्य, व 'हे ब्रह्मणी'—आतावरून 'हे ब्रह्मणी वेदितव्ये' हे वाक्य, अशी ही दोन वाक्ये त्या दोघांच्या व्याविषयी प्रमाण म्हणून येथे दिली आहेत, असे समजू नये. कारण पहिल्या वाक्यांत त्या प्रवेशाची प्रतीति होत नाही, दुसऱ्या वाक्यांत शब्दब्रह्म व परब्रह्म यांचे कथन ले असल्यामुळे तेहि दोन आत्म्यांच्या प्रवेशाविषयी प्रमाण होऊं शकत नाही. पण शिकवून प्रवेश केलेल्या त्या दोघांना आत्मत्व आहे, अशी शंकाच कशी येते, कोणी विचारील म्हणून सांगतात—)=ते दोघे या शरीराचे आत्मभूत आहेत. गांतील एकाच्याहि अभावी शरीराची स्थिति संभवत नाही. यास्तव लोक त्यांनाहि आत्मा समजतात. त्यामुळे त्याविषयी संशय येतो. असो; याप्रमाणें विचार अतिशय अपेक्षित असलेल्या दोन आत्म्यांचें स्मरण झाले, असे सांगून आतां आरच सांगतात—)=त्या दोघांतील कोणता तरी एक आत्मा उपास्य होण्यास योग्य ; (कारण 'आत्मा वा इदमेक एव' या पहिल्याच वाक्यानें एकालाच ज्ञेयत्व पतलेले आहे. दोन आत्म्यांना उपास्यत्व आहे, दोन्ही आत्मे उपासनेचे विषय त, असे सांगितलेले नाही.)=यास्तव 'यः अत्र उपास्यः आत्मा सः कः'—जो उपास्य आत्मा आहे, तो कोण ? असा विशेषप्रकारे निश्चय करण्यासाठीं आर करणारे ते 'कतरः स आत्मा' म्हणजे त्या दोघांतील तो आत्मा कोणता ? पुनरपि परस्परांना विचारूं लागले.

भाष्यं—पुनस्तेषां विचारयतां विशेषविचारणास्पदविषया मतिरभूत् कथं । स्तुनी अस्मिन् पिंड उपलभ्येते । अनेकभेदभिन्नेन करणेन येनोपलभते । यस्मै क उभते ॥ करणान्तरोपलब्धविषयस्मृतिप्रतिसंधानात् । तत्र न तावद्येनोभते स आत्मा भवितुमर्हति ॥

भाष्यार्थ—(याप्रमाणें विचार करूं लागतांच त्या ब्राह्मणांचें अंतःकरण अतिशुद्ध असल्यामुळे पादाग्रांतून शिरलेल्या ब्रह्माला करणत्व आहे व मस्तकांतून लेल्या ब्रह्माला आत्मत्व आहे, असा त्यांचा निश्चय झाला, असे सांगतात—)=पुनः आर करणाऱ्या त्यांची विशेष विचाराच्या आधाराविषयी मति झाली. (त्यांच्या आराचें आस्पद—आधार प्राण व आत्मा होता. यास्तव त्या दोघांविषयी एक व दुसरा ज्ञाता, याप्रकारे विशेषरूप मति झाली. अहोपण, त्या दोघांनाहि जर असती तर विशेष मति झाली असती. पण दोघांना सत्ताच नाही, अशी शंका त—)=प्राण व आत्मा या दोघांना सत्ता नसते. तेव्हां त्यांविषयी विशेष मति झाली ? [असा याचा भावार्थ. मी चक्षूने पाहतों, इत्यादि प्रकारे दोघांची

प्रसीति वेत्त असत्यामुळे 'दोघांना सत्ता नाही. करण व ज्ञाता असे दोन पदार्थच' नाहीत, 'असे म्हणणे योग्य नव्हे, असे सांगतात-)= या विंडांत दोन वस्तु उपलब्ध होतात, [ज्याच्या योगाने वस्तु उपलब्ध होते ती एक व ज्याला उपलब्ध होते ती दुसरी; म्हणजे एक ज्ञानकर्ता, ज्ञाता व दुसरे ज्ञान, साधन अशा दोन वस्तु शरीरांत आढळतात. त्यांतील करण कोण, ते स्वतःच भाष्यकार सांगतात-] =चक्षुः, श्रोत्र इत्यादि अनेक भेदांनी भिन्न, अशा ज्या साधनांनी पुरुष विज्याला जाणतो व जो एक जाणतो (अशा दोन वस्तु अनुभवाला येतात. या कथनाने अनेकरूप-चक्षुः-रादिइंद्रियसंघातरूप, असे जे प्राणस्वरूप ते समुदायरूप असल्यामुळे परार्थ-दुसऱ्याच्या उपयोगार्थ-असणेच योग्य आहे. अर्थात् ते दुसऱ्याचे उपकरण असल्यामुळे साधन आहे, असे ठरते; पण उपलब्धा म्हणजे ज्ञाता-आत्मा अनेकात्मक आहे, असे समजण्यास काहीच कारण नाही, त्यामुळेच तो संघातरूप नव्हे. संघातरूप नसल्यामुळे तो परार्थ व त्यामुळेच शेषहि नव्हे. अर्थात् त्याला शेषित्व आहे, असे सांगण्यासाठी भाष्यांत 'एकः' असे म्हटले आहे. यावरून-साधनाचे परार्थत्व-म्हणजे दुसऱ्या कोणाकरिता असणे, दुसरा कोणी शेषी असल्यावांचून उपपन्न होत नाही. त्यामुळे ते साधनच-करणच आपल्याहून अगदी निराळ्या असलेल्या ज्ञात्याचे सूचक होते. अर्थात् ते करणच ज्ञात्याचेहि प्रमाण होते, असे ठरते.)

(आतां इंद्रियेच जाणणारी आहेत, त्याहून वेगळा ज्ञाता नाही, असे म्हणणाऱ्या नास्तिकाला उद्देशून शास्त्राच्या अस्तित्वाविषयी दुसरे प्रमाण देतात-)= कारण दुसऱ्या इंद्रियाच्या योगाने ज्ञात झालेल्या विषयाच्या स्मृतीचे अनुसंधान होते. (पूर्वी एखाद्याने रूप पाहिलेले असून मागाहून त्याचे डोळे कोणी उपटून काढिल्यास त्याला त्या पूर्वा-नुभूत रूपाचे स्मरण होत नाही, असे नाही; तर 'मी असे असे रूप पाहि' हातें' असे त्याला आठवते. त्याचप्रमाणे ज्या मी पूर्वी अमुक रूप पाहिले, ताच मी आतां स्पर्श जाणत आहे, असे प्रत्येक पुरुषाला पाहणाराचे व स्पर्श करणाराचे एकत्व आंतल्या आंत भासत असते. इंद्रियाहून निराळा ज्ञाता जर नसता तर ते भासले नसते. कारण एकाने अनुभविलेल्या विषयाचे स्मरण व मीच ते पाहिले असे प्रतिसंधान दुसऱ्याला होणे शक्य नाही. सारांश, येणेप्रमाणे अनेकात्मक प्राणाला करणच आहे, असे सांगून त्यामुळेच त्याला आत्मत्व नाही, असे सांगतात-]=त्या दोघांतील ज्याच्या योगाने विषयज्ञान होते तो आत्मा, असे तर हेणे योग्यच नाही. [अर्थात् त्याहून पृथक् असलेला आत्माच ज्ञाता असणे योग्य आहे, असा

संबंध जाणावा. अशा रीतीने संक्षिप्त वाक्यार्थ सांगून आतां तोच भुक्तीच्या अक्षरा-
तून काढून दाखविण्यासाठी पुढील वाक्याचें व्याख्यान प्रश्नपूर्वक आरंभितात—]

भाष्यं—केन पुनरुपलभत इति, उच्यते येन वा चक्षुर्भूतेन रूपं पश्यति ।
येन वा शृणोति श्रोत्रभूतेन शब्दं येन वा घ्राणभूतेन गंधानां जिघ्रति येन वा
वाक्करणभूतेन वाचं नामात्मिकां व्याकरोति गौरश्च इत्येवमाद्यां साध्यसा-
ध्विति च येन वा जिह्वाभूतेन स्वादु चास्वादु च विजानातीति ॥

भाष्यार्थ—(‘येन वा पश्यति’—या वाक्याचें व्याख्यान करण्यासाठीं प्रतिज्ञा
करितात—)=तर मग कोणत्या साधनानें आत्मा जाणतो, असा प्रश्न विचाराल तर
सांगतो—ज्या चक्षुर्भूत करणानें रूपाला पहातो, ज्या श्रोत्रभूत इंद्रियानें शब्द ऐकतो,
ज्या घ्राणभूत इंद्रियानें वास घेतो, ज्या वाक् इंद्रियरूप साधनानें नामात्मक-शब्दरूप
वाणीला म्हणजे गाय, घोडा इत्यादि रूप व हें चांगलें आहे, हें वाईट आहे इत्यादि
प्रकाराच्या वाणीला व्यक्त करितो, त्याचप्रमाणें ज्या जिह्वारूप इंद्रियानें गोड व कडू
जाणतो, (या सर्व वाक्यांत तृतीया विभक्तीचा उपयोग करून चक्षुरादिकांचें करणत्व
सांगितलें आहे. वरील ‘वाचं’ या शब्दानें वक्तव्य शब्द सांगितला आहे. ‘गौः’—हें
नाव शुद्ध आहे, व ‘गावो’ हें अशुद्ध असाधु आहे, असें व्याकरणानें व्यक्त करितो.)

भ्रूति—यदेतद्दृश्यं मनश्चैतत् । संज्ञानमाज्ञानं विज्ञानं प्रज्ञानं मेधा दृष्टि-
धृतिर्मतिर्मनीषा जूतिः स्मृतिः संकल्पः क्रतुरसुः कामो वश इति सर्वाण्येवैतानि
प्रज्ञानस्य नामधेयानि भवन्ति ॥

अर्थ—‘यत् एतद् दृश्यं’—जी ही बुद्धि तो आत्मा ? कारण ती आत्म्याच्या
ठिकाणीं कर्तृत्वादिकांचा आरोप करण्याचें साधन आहे. म्हणून तिला अन्तःकरण-
अन्तरःसाधन म्हणतात कीं ‘मनः च एतत्’—हें संकल्पविकल्पात्मक मन, आत्मा आहे ?
कीं ‘संज्ञानं’-वृत्तिरूपानें परिणत झालेलें मन, ‘आज्ञानं’—आश्रय, ईश्वरभाव; ‘विज्ञानं’
—हें याहून चांगलें आहे इत्यादि विवेक, ‘प्रज्ञानं’—ग्रन्थार्थादिकांविषयींचा बुद्धिविकास
‘मेधा’—धारणाशक्ति ‘दृष्टि’—नेत्राच्या द्वारा रूपाच्या ज्ञानास कारण होणारी मनोवृत्ति,
‘धृतिः’—आपत्ति आली असतांहि तिला न जुमानणें, तिची विशेष गणना न करणें,
‘मतिः’—मनन—राजकार्यादिकांचा विचार ‘मनीषा’—त्या विचारांतील स्वातंत्र्य, ‘जूतिः’
—अनेक कायें उपस्थित झालीं असतां मनाची व्यग्रता, अथवा रोगादिकांमुळे मनाला
होणारें दुःख, ‘स्मृतिः’—अनुभविलेल्या वस्तूंचें स्मरण, ‘संकल्पः’—वाईट वस्तूलाहि
चांगली समजणें, ‘क्रतुः’—मी हें अद्यय करीन असा निश्चय, ‘असुः’—जीवनास निमित्त
होणारी प्राणवृत्ति, ‘कामः’—समीप नसलेल्या विषयांची आकांक्षा, ‘वशः’—स्त्री

संसर्गादिकाविषयींचा अभिलाष कीं 'इति'—अशाच प्रकारच्या दुसऱ्याहि ज्य अनेक सात्त्विक, राजस, तामस वृत्ती त्या सर्वांमध्ये अभिव्यक्त होणारे चैतन्य हा आत्मा, असा संशय येतो. म्हणजे या संशयाच्या एक-दोनच कोटी नाहींत, तर अनेक कोटी आहेत. तेव्हां आतां यांचा निर्णय कसा करावयाचा ? 'सर्वाणि एव एतानि'—ज्याच्या योगाने पहातो येथपासून ऋतु, असु, काम व वश येथपर्यंत ज्या कार्यांचा निर्देश केला आहे तीं सर्व 'प्रज्ञानस्य'—प्रज्ञानाचीं, त्या त्या वृत्तिरूप उपाधीच्या द्वारा उपलक्षित होणाऱ्या प्रज्ञानाचीं—शुद्ध चैतन्याचीं 'नामधेयानि'—नांवें 'भवन्ति' आहेत.

भाष्यं—किं पुनस्तदेवैकमनेकधा भिन्नं करणमिति । उच्यते—यदुक्तं पुरस्तात्प्रजानां रेतो हृदयं हृदयस्य रेतो मनो मनसा सृष्टा आपश्च वरुणश्च हृदया-न्मनो मनसश्चन्द्रमाः । तदेवैतद्दृढयं मनश्च, एकमेव तदनेकधा । एतेनान्तःकरणैकेन चक्षुर्भूतेन रूपं पश्यति श्रोत्रभूतेन शृणोति घ्राणभूतेन जिघ्रति बाग्भूतेन बदति जिह्वाभूतेन रसयति स्वनैव विकल्परूपेण मनसा विकल्पयति हृदयरूपेणाध्यवस्यति । तस्मात्सर्वकरणविषयव्यापारकमेकमिदं करणं सर्वोपलब्ध्यर्थमुपलब्धुः ॥

भाष्यार्थ—(अहोपण, चक्षुरादि इंद्रियांना करणत्व जरी असलें तरी त्यावरून पावलांच्या अग्रांतून शरीरांत प्रविष्ट झालेल्या प्राणाला करणत्व आहे, हें कसे ठरणार ! अशी शंका घेतात—)जे अनेकप्रकारे भेद पावून करण झालें आहे, तेंच एक काय बरें आहे ? (प्राणालाच करणत्व कसे आहे, तें सांगण्यासाठीं अगोदर हृदय व मन या नांवांनीं ज्याचा उल्लेख करितात तेंच चक्षुरादि इंद्रियांच्या योगाने भेद पावलें आहे, असें सांगतात—)=सांगतां. ('यदेतद्दृढयं' श्ल० जें हें हृदय आहे तेंच हें मन होय. यांतील 'यत्' या शब्दाचा अर्थ सांगतात—)="प्रजांचें रेत म्हणजे सारभूत कार्य, हृदय आहे. हृदयाचें रेत मन आहे. मनाकडून आप उत्पन्न केलें गेलें व वरुण उत्पन्न केला गेला. हृदयापासून मन, मनापासून चंद्रमा" इत्यादि अर्थाच्या श्रुतीत सांगितलेलें जें हृदय व मन तेंच तूं आरंभी विचारलेलें करण आहे. तेंच एक असतांना चक्षुरादिक भेदांनीं अनेकधा झालें आहे, (असा श्रुतीतील दुसऱ्या एतत्-शब्दाचा अर्थ 'एकमे-तदनेकधा' या भाष्यांतील पदांनीं सांगितला आहे; या वाक्यांत संघातात्मक पुरुष ज्या चक्षुरादिकांच्या योगाने दर्शनादि क्रिया करितो तें चक्षुरादिक हृदय व मन या नांवाचें करण आहे. 'प्रजानां रेतो हृदयं' येथपासून 'मनसश्चन्द्रमाः' येथपर्यंतच्या श्रुतीत तेंच हृदय व मन सांगितले आहे. तूं ज्या विषयी प्रश्न

केला आहेस तें तेंच होय. 'तें एकच असतांना अनेक प्रकारचे झाले आहे,' असे म्हणून भुतींतील 'येन' इत्यादि तृतीयान्त व 'यत्' इत्यादि प्रथमान्त 'यत्-' शब्दाचा आणि 'एतत्' अशा प्रथमान्त 'एतत्-' शब्दाचा अन्वय दाखविला आहे. आतां एकाचेंच अनेकात्मकत्व अधिक स्पष्ट करितात—)=ज्ञाता वा एका चक्षुर्भूत अंतःकरणानें रूप पाहतो, श्रोत्रभूत हृदयानें ऐकतो, घ्राणरूप अंतःकरणानें वास घेतो, वाक्-रूप अंतःकरणानें बोलतो, जिह्वारूप अंतःकरणानें रस चाखितो, आपल्या विकल्परूपानें मनानें विकल्प करितो व हृदयरूपानें निश्चय करितो. तस्मात् सर्व करणें व विषय हे ज्याचे व्यापार आहेत असें हें हृदय ज्ञात्याच्या सर्व ज्ञानाकरितां एक करण साधन आहे.

भाष्यं—तथा च कौषीतकीनां 'प्रज्ञया वाचं समारुह्य वाचा सर्वाणि नामान्याप्नोति । प्रज्ञया चक्षुः समारुह्य चक्षुषा सर्वाणि रूपाण्याप्नोति' इत्यादि । वाजसनेयके च—“मनसा ह्येव पश्यति मनसा शृणोति हृदयेन हि रूपाणि ज्ञानाति” इत्यादि । तस्माद्हृदयमनोवाच्यस्य सर्वोपलब्धिकरत्वं प्रसिद्धम् ॥

भाष्यार्थ—(सर्व इंद्रियें व विषय हे हृदयसंज्ञक बुद्धीचे व्यापार आहेत, याविषयीं भुतीचें प्रमाण देतात—)=कौषीतकींच्या उपनिषदांत त्याविषयीं—चिदाभासयुक्त बुद्धीनें वागिन्द्रियावर आरुढ होऊन [म्हणजे बुद्धीचा वाक्-इंद्रियरूपानें परिणाम झाला असतां बुद्धीच्या द्वारा स्वतः आत्माहि वागिन्द्रियाचा अभिमानी होऊन त्यानंतर [द्विव्यापाररूप वाणीचा नामसंज्ञक वक्तव्य शब्दरूपानें परिणाम झाला असतां] वागिन्द्रियाच्या द्वारा सर्व नामांना—वक्तव्यशब्दांना—व्यापितो. [म्हणजे शब्दस्फुरण-रूपानें स्वतः राहतो.]=याचप्रमाणें आभासयुक्त बुद्धीनें चक्षुरिन्द्रियावर आरुढ होऊन अक्ष्णें सर्व रूपांस व्यापितो—इत्यादि सांगितलें आहे. (या दुसऱ्या वाक्याचाहि [प्रमाणेंच अर्थ जाणावा. या उपनिषदांत बुद्धीचा वागिन्द्रियादिरूपानें व वाक्-इंद्रियादिकांचा शब्दादिरूपानें परिणाम सांगितला आहे.)=बृहदारण्यकांत—मनानेंच पाहतो, मनानेंच ऐकतो, हृदयानेंच सर्व रूपें जाणतो, असें म्हटलें आहे. (येथेहि ज्ञानाला दर्शनादि क्रियांचें साक्षात् करणत्वं संभवत नसत्यामुळे चक्षुरादिभावास प्राप्त झालेल्या मनाला दर्शनादिकांचें करणत्व आहे, असेंच समजावें. हृदयानें रूपांना जाणतो, इत्यादि स्थळीहि असेंच जाणावें. ' इत्यादि ' येथील आदिशब्दानें ' हृदये एव रूपाणि प्रतिष्ठितानि भवन्ति ' इत्यादि वाक्यांनीं रूपादिकांना बुद्धिरूपत्व आहे, असें जें सांगितलें आहे, त्याचा संग्रह करावा.)=तस्मात् हृदय व मन या शब्दांचा वाच्य-अर्थ असें जें अंतःकरण त्याला सर्व ज्ञानाचें करणत्व प्रसिद्ध आहे.

भाष्यं—तद्वात्मकश्च प्राणो “यो वै प्राणः सा प्रज्ञा या वै प्रज्ञा स प्राणः” इति हि ब्राह्मणम् । करणसंहतिरूपश्च प्राण इत्यवोचाम प्राणसंवादादौ ॥ तस्माद्यत्पद्व्यां प्रापयत तद्वद्ब्रह्म तदुपलब्धुरुपलब्धिकरणत्वेन गुणभूतत्वाभैव तद्वस्तु ब्रह्मोपा-
स्यात्मा भवितुमर्हति । पारिशेष्याद्यस्योपलब्धुरुपलब्ध्यर्था एतस्य हृदयस्य मनो-
रूपस्य करणस्य वृत्तयो वक्ष्यमाणाः । स उपलब्धोपास्य आत्मा नोऽस्माकं भ-
वितुमर्हतीति निश्चयं कृतवन्तः ॥

भाष्यार्थ—(असौ; याप्रमाणे हृदयाला सर्वइंद्रियरूपत्व आहे, असें सांगून प्राणरूपत्वहि आहे, म्हणजे ते प्राणरूप आहे, असें सांगतात—)=आणि प्राण हृद-
यात्मक आहे. कारण ‘ जो प्राण ती प्रज्ञा-बुद्धि व जी बुद्धि तो प्राण ’ असें ब्राह्मण-
वाक्य आहे. (याप्रमाणे हृदय व मन यांच्या द्वारा प्राणाला सर्व इंद्रियरूपत्व आहे, असें सांगून आतां साक्षात् प्राणाला इंद्रियरूपता सांगतात—)=प्राण इंद्रियसमुदाय-
रूप आहे, हें आम्ही प्राणसंवादादि प्रसंगीं सांगितलेच आहे. (‘ तव वयं स्मो न शक्यामस्त्वद्वते जीवितुम् । इतरे चक्षुरादयः प्राणा इत्येवाख्यायन्त ’ म्हणजे आम्ही तुझे आहों; तुजवांचून जिवंत राहण्यास समर्थ नाही, चक्षुरादि इतर प्राण असें बोलले, इत्यादि प्राणसंवादांतील वचनांच्या बलानें प्राण इंद्रियसमूहरूप आहे, असें कळलें आहे. ‘ प्राणसंवादादौ ’ येथील आदिशब्दानें छान्दोग्यांतील ‘ संवर्गविद्या या नांवाच्या उपासनाप्रकरणांत सांगितलेलें ‘प्राणमेव वागप्येति प्राणं चक्षुः प्राणं श्रोत्रं०’ इत्यादि वचन घ्यावें).

(आतां एवढा वेळ प्रतिपादिलेल्या करणाच्या अनात्मत्वाचा, म्हणजे करण आत्मा नव्हे, असें जें वर प्रतिपादन केलें आहे, त्याचा उपसंहार करितात—)=म्हणून जें ब्रह्म दोन्ही पायांच्या अप्रांतून शरीरांत शिरलें, तें त्याला जाणणाऱ्या ज्ञात्याच्या ज्ञानाचें साधन असल्यामुलें गुणभूत [गौण, अमुख्य] आहे. यास्तव तें वस्तुभूत ब्रह्म, उपास्य आत्मा होण्यास योग्य नाही [म्हणजे तोच व्यापक आत्मा आहे, असें जाणण्यास योग्य नाही. तर मग तसें जाणण्यास योग्य कोण आहे, तेंच सांगतात—]=तर त्याहून अगदीं निराळा राहिलेला व ज्या उपलब्ध्याच्या उपलब्धीकरितां या हृदयाच्या म्हणजे मनोरूप करणाऱ्या पुढें सांगितलेल्या वृत्ती आहेत, तो उपलब्धा-ज्ञाता-आमचा आत्मा, आम्हांला उपासना करण्यास योग्य आहे, असा निश्चय ते ब्राह्मण करिते झाले. ‘संज्ञानमाज्ञानं०’ इत्यादि याच्या पुढेंच मनाच्या वृत्ती सांगितलेल्या आहेत.)

भाष्यं—तदंतःकरणोपाधिस्थस्योपलब्धुः प्रज्ञारूपस्य ब्रह्मण उपलब्ध्यर्था या अंतःकरणवृत्तयो ब्राह्मन्तर्बर्तिषिषयाविषयास्ता इमा उच्यन्ते ॥ संज्ञानं संज्ञप्तिश्चे-

तनभावः । आज्ञानमाह्नसिरीश्वरभावः । विज्ञानं कलादिपरिज्ञानं । प्रज्ञानं प्रज्ञप्तिः प्रज्ञता । मेधा ग्रंथधारणसामर्थ्यं । दृष्टिरिन्द्रियद्वारा सर्वविषयोपलब्धिः । धृति-
धारणमवसन्नानां शरीरेंद्रियाणां ययोत्तंभनं भवति । धृत्या शरीरमुद्वहन्तीति
हि वदन्ति । मतिर्भननं । मनीषा तत्र स्वातंत्र्यं । जूतिश्चेतसो रुजादिबुद्धिस्त्व-
भावः । स्मृतिः स्मरणं । संकल्पः शुल्लकृष्णादिभावेन संकल्पनं रूपादीनां । क्रमु-
रभ्यवसायः । अमुः प्राणनादिजीवनक्रियानिमित्ता वृत्तिः । कामोऽसंनिहितवि-
षयाकांक्षातृष्णा । वशः स्त्रीव्यतिकराणभिलाषः ॥

भाषार्थ—(पूर्वोक्त वाक्यांतील 'येन वा पश्यति०' येथपासून 'मनश्चेतत्' येथपर्यंतचा श्रुत्यंश 'प्राण करण असल्यामुळे अनात्मा आहे,' असे सांगण्यासाठी आहे, असे सांगून आतां 'संज्ञानं०' येथपासून 'वश इति' येथपर्यंत सांगितलेल्या अंतःकरणाच्या वृत्तीच्या द्वारा त्यांहून निराळा असलेला उपलब्धा दाखविण्यासाठी आचार्य सांगतात—) = त्या अन्तःकरणरूप उपाधीत असलेल्या उपलब्ध्या प्रज्ञानरूप ब्रह्माच्या उपलब्धीकरिता ज्या बाह्य व आंत राहणाऱ्या विषयांविषयीच्या अन्तःकरण-
वृत्ती त्या ह्या आतां सांगितल्या जातात—('अहोपण, कोणत्याहि करणाचा विषय न होणाऱ्या आत्म्याला वृत्तिविषयत्व तरी कोठेच ? आणि वृत्तीचा विषय झाल्यावांचून वृत्ती त्याच्या उपलब्धीकरिता आहेत, असे तरी कसे म्हणतां येईल,' अशी शंका मनांत घेऊन भाष्यकारांनीं 'बाह्यान्तर्धर्ति०' इत्यादि म्हटले आहे पण 'त्या वृत्ती आत्म-
भिन्न बाह्यान्तर वस्तुविषयक आहेत, एवढेच जर म्हटले तर त्यांच्या योगाने बाह्य व आन्तर विषयांचाच अनुभव येईल, स्वतः आत्म्याचा कांहीं अनुभव येणार नाही,' अशी शंका कोणी घेईल, म्हणून भाष्यांत 'उपलब्ध्यर्था' असे म्हटले आहे. म्हणजे आत्मा सर्व विशेषशून्य असल्यामुळे व तो कोणाचाहि विषय होणारा नसल्यामुळे 'हा तो' असा त्याचा साक्षात् प्रत्यय जरी न आला तरी येथे आतांच सांगत असलेल्या संज्ञानादि वृत्तींचा साक्षी, या रूपाने त्याची उपलब्धि संभवते. साक्षिरूपाने उपलब्ध होणारा तो वृत्तींचा विषयहि होत नाही, असे त्याचे अविषयत्व व्यक्त करण्यासाठीच 'प्रज्ञानरूपस्य' असे विशेषण वर दिले आहे. 'प्र' म्हणजे प्रकृष्ट—अतिशय, उत्तम व ज्ञान म्हणजे शक्ति, स्वप्रकाश चैतन्य, ते जर कोणाचे विषय झाले तर त्याच्या स्वप्रकाशाचाच हानि होणार. आत्मा सर्वविशेषशून्य आहे, असे सुचविण्यासाठी वरील भाष्यांत 'ब्रह्मणः' असे विशेषण दिले आहे. ते जर विशेषरहित नसते तर त्याचा परिच्छेद झाला असता. कांहीं विशेष असणे हेच परिच्छेदाचे बीज आहे आणि परिच्छेद झाल्यावर ब्रह्माचे ब्रह्मत्वच नाहीसे होणे अवश्य आहे. पण असंग
ऐ....१३

आत्म्याचा अंतःकरणाच्या वृत्तींशीं संबंध कसा होतो ? असें कोणी म्हणेल म्हणून 'अतःकरणोपाधिस्थस्य' असें भाष्यांत म्हटलें आहे. असंग असलेल्याहि त्याचा अंतःकरणातील प्रतिबिंबाच्या द्वारा अंतःकरणाच्या वृत्तींशीं संबंध होतो, असा याचा भावार्थ.)

(आतां 'संज्ञानमाज्ञानं०' इत्यादि प्रत्येक पदाचा अर्थ सांगतात-) = 'संज्ञानं' - संज्ञप्ति - चेतनभाव [ज्या वृत्तीच्या योगानें प्राणी 'चेतन' म्हटला जातो ती सर्वदा सर्व शरीराला व्यापणारी वृत्ति] ; - 'आज्ञानं' - आशप्ति, ईश्वरभाव; 'विज्ञानं' - कलादिकांचें परिज्ञान [सर्व प्रकारचें ज्ञान, चौसष्ट कलादिकांचें लौकिक ज्ञान]; 'प्रज्ञानं' - प्रशप्ति प्रज्ञता, तात्कालिक प्रतिभा; 'मेधा' - ग्रन्थधारणसामर्थ्य, 'दृष्टिः' - इंद्रियांच्या द्वारा सर्व विषयांची उपलब्धि; 'धृतिः' - धारण, जिच्या योगानें थकलेल्या, निर्बल झालेल्या शरीरेंद्रियांचें उत्तम्भन होतें, तीं सोत्साह व सबल होतात ती वृत्ति धृति. (शरीरादिकांच्या उत्तम्भक विशेष वृत्तीला धृतित्व आहे, म्हणजे ती वृत्तिच धृति आहे, याविषयीं लौकिक प्रमाण सांगतात-) = धृतीच्या योगानेंच शरीर वाहतात, व्यवहारास योग्य होईल अशा रीतीनें त्याला धारण करितात, असें म्हणतात. 'मतिः' - मनन, 'मनीषा' - मननाविषयीं स्वातंत्र्य, 'जूतिः' - चित्ताला रोगादिकांमुळे उद्भवणाऱ्या दुःखित्वाची प्राप्ति, 'स्मृति' - स्मरण, 'संकल्पः' - संकल्प म्हणजे सामान्यतः ज्ञात झालेल्या रूपादिकांचा शुभ्र, काळें इत्यादि प्रकारें संकल्प करणें, 'क्रतुः' - निश्चय, 'असुः' - प्राणनादि जीवनप्रयत्नाला निमित्त होणारी वृत्ति, 'कामः' - समीप नसलेल्या विषयांविषयींची आकांक्षा - तुष्णा व 'वशः' - स्त्रीसंपर्कादिकांविषयींचा अभिलाष.

भाष्यं—इत्येवमाद्या अंतःकरणवृत्तयः प्रज्ञप्तिमात्रस्योपलब्धुरुपलब्ध्यर्थत्वाच्छुद्धप्रज्ञानरूपस्य ब्रह्मण उपाधिभूतास्तदुपाधिजनितगुणनामधेयानि भवन्ति संज्ञानादीनि ॥ सर्वाण्येव एतानि प्रज्ञानस्य नामधेयानि भवन्ति न स्वतः साक्षात् । तथा चोक्तं 'प्राणमेव प्राणो नाम भवति' इत्यादि ॥

भाष्यार्थ—(श्रुतिवाक्याच्या शेवटीं 'इति' असा जो शब्द आहे तो दिग्दर्शनार्थ आहे, असें सांगतात-) = या व अशाच दुसऱ्याहि अन्तःकरणाच्या वृत्ति केवळ प्रज्ञप्तिरूप जो उपलब्धा [ज्ञात, साक्षी] त्याच्या उपलब्धीकरितां [ज्ञानाकरितां, अनुभवाकरितां] असल्याकारणानें त्या शुद्ध प्रज्ञानरूप ब्रह्माच्या उपाधिभूत आहेत. त्यामुळे संज्ञान, आज्ञान इत्यादि त्या त्या वृत्तिरूप उपाधींमुळे उत्पन्न झालेला, त्या वृत्तींच्या योगानें उपलक्षित होणें, हा जो गुण त्यांचीं तीं नांवें आहेत. [या अंतःकरणवृत्ती हीं प्रज्ञानाचीं नांवें आहेत, असा पुढच्या वाक्याशीं संबंध. पण येथील प्रज्ञानशब्दाचा अर्थ वरील प्रज्ञानशब्दाच्या अर्थाप्रमाणें प्रतिभावृत्तिरूप नाहीं.

कारण वृत्तिरूप. प्रज्ञानाचीं तीं सर्व नांवें होऊं शकत नाहींत. यास्तव तीं सर्व शुद्ध चैतन्याचींच नांवें आहेत, असें 'प्रज्ञप्तिमात्रस्य' या भाष्यास्य पदानें सांगितलें आहे. 'अहोपण, अन्तःकरणाच्या वृत्ती शब्दरूप नाहींत. तेव्हां तीं प्रज्ञानाचीं नांवें कशीं असतील ? कारण कोणतेंहि नांव शब्दरूप असतें, पण अन्तःकरणवृत्ती शब्दरूप नसतात, हें प्रसिद्ध आहे,' असें कोणी म्हणेल तर त्याचें उत्तर—कोणतेंहि नांव त्या त्या वस्तूच्या ज्ञानाचें निमित्त असतें. म्हणजे 'घट' या नांवावरून आपल्याला 'घट' या वस्तूचा बोध होतो. यास्तव 'घट' हें नांव 'घट' या बोधाचें निमित्त झालें. त्याचप्रमाणें अन्तःकरणाच्या संज्ञानादि वृत्तीहि प्रज्ञानाच्या बोधाचें निमित्त होतात. यास्तव बोधहेतुत्व हा गुण घटादि प्रसिद्ध नांवांप्रमाणेंच संज्ञानादि चींमध्येंहि असल्यामुळें संज्ञानादि हीं प्रज्ञानाचीं नांवें आहेत, असें गौणवृत्तीनें म्हटलें आहे. मुख्यवृत्तीनें तीं त्यांचीं नांवें होऊं शकत नाहींत, असें 'उपलब्धुरपलब्ध्यर्थत्वात्' म्ह० 'त्या वृत्ती उपलब्ध्याच्या—ज्ञात्याच्या उपलब्धीकरितां असल्याकारणानें' या भाष्यानें सांगितलें आहे. त्या वृत्ती उपलब्ध्याच्या उपलब्ध्यर्थ तरी कशा होतात ? असा आक्षेप मनांत आणून 'कारण त्या त्याच्या उपाधी आहेत,' असें सांगण्याच्या उद्देशानें 'शुद्धप्रज्ञान-रूपस्य ब्रह्मण उपाधिभूताः' असें म्हटलें आहे. ज्याअर्थी त्या उपाधिभूत व उपलब्ध्यर्थ आहेत त्याअर्थी त्या गौणवृत्तीनें त्यांचीं नांवें होऊं शकतात. अथवा या श्रुतिवाक्यांतील संज्ञानादिशब्दांच्या योगानें वृत्तींचा उल्लेख केलेला नाहीं. तर लक्षणेनें संज्ञानादिशब्दांचाच तो उल्लेख आहे. त्यामुळें संज्ञानादिशब्द संज्ञानादिवृत्तिविशिष्ट—वृत्तियुक्त—प्रज्ञानाचीं नांवें आहेत. तींच वृत्तिविशिष्ट प्रज्ञानाच्या द्वारा लक्षणेनें शुद्ध प्रज्ञानाचींहि नांवें होतात. वरील भाष्यांतील 'तदुपाधिजनितगुणनामधेयानि भवन्ति' या वाक्यानें तेंच सांगितलें आहे.)

(आतां 'सर्वाण्येवैतानि प्रज्ञानस्य०' या मागच्याच वाक्याच्या अंशाचें विशेष व्याख्यान -) = 'एतानि सर्वाणि एव०' हीं सर्वच प्रज्ञानाचीं नांवें आहेत. पण तीं त्याचीं स्वतः—स्वाभाविक, साक्षात्—प्रत्यक्ष नांवें नव्हेत (तर औपाधिक व लाक्षाणिक नांवें आहेत.) त्याचप्रमाणें प्राणन—शरीरजीवन ही क्रिया करणारा तो 'प्राण' या नांवाचा होतो, 'प्राण' हें नांव त्याला प्राप्त होतें, इत्यादि सांगितलें आहे. ('प्राणनवृत्ति' या उपाधीमुळें आत्म्याला 'प्राण' हें नांव प्राप्त झालें आहे, असें या वाक्यांत सांगितलें आहे. कोणी म्हणेल कीं, प्राणाविषयीं जरी असें सांगितलें असलें तरी येथे तसें संज्ञानादि-नांवांना औपाधिकत्व सांगितलेलें आढळत नाहीं, तर तें खरें आहे. पण प्राणाविषयीं जो न्याय सांगितला आहे तोच या संज्ञानादिकांनाहि तसाच लागू होत असल्यामुळें त्यांनाहि औपाधिकत्व आहे, असें सांगितल्यासारखेंच आहे. या सर्व

वर्णनाचें तात्पर्य असें—संज्ञानादि शब्द प्रकाशात्मक वस्तूचे वाचक आहेत. पण अंतः-
करणाच्या वृत्ती जड असतात. यास्तव त्यांना साक्षात् प्रकाशरूपत्व संभवत नाही. म्हणून प्रकाशात्मक वस्तूच्या ठिकाणी त्यांचा आरोप साह्यामुळेच त्यांना प्रकाशात्म-
कत्व आहे, अशी कल्पना करविणारे व त्यांच्या प्रकाशांचा अधिष्ठानभूत प्रकाश निराळाच आहे, असें सुचविणारे ते संज्ञानादि शब्द शेवटी प्रकाशात्मक प्रज्ञानाचीच नावे होतात. येथे—संज्ञानादि अनित्य असल्यामुळे व प्रकाशात्मक वस्तुबाधक संज्ञानादि ही जड वृत्तीची नावे असणें अयोग्य असल्यामुळे त्यांहून अगदी निराळा असा कोणी प्रकाशरूप आहे,—असे सांगितले. त्याचप्रमाणे तें प्रज्ञान संज्ञानादिशब्दांचें वाच्य—अर्थ आहे, असें म्हटल्याने 'विज्ञानं प्रज्ञानं मेधा०' येथील वृत्तिरूप प्रज्ञान तें नव्हे, हेहि सांगितले. कारण वृत्तिरूप प्रज्ञान संज्ञानादि इतर शब्दांचें वाच्य होऊं शकत नाही. कारण प्रज्ञानहि वृत्ति व संज्ञानादिकहि वृत्तिच. त्याचप्रमाणे संज्ञानादिक सर्व एका प्रज्ञानाची नावे आहेत, असे सांगितले असल्यामुळे तें प्रज्ञान एक व सर्व वृत्तींमध्ये अनुगत आहे, असेहि सिद्ध झाले. कारण तें जर एक नसून अनेक असतें तर प्रत्येक वृत्तीतील प्रज्ञानाचें संज्ञान, आज्ञान इत्यादि निरनिराळें नांव झालें असतें व त्यामुळे तीं सर्व एकाची नावे आहेत, हें म्हणणें अयोग्य झालें असतें. शिवाय 'एतानि प्रज्ञानस्य नामधेयानि' येथील प्रज्ञानस्य हें एक वचनहि अनुपपन्न झालें असतें. यास्तव 'येन वा पश्यति०' येथपासून 'नामधेयानि भवन्ति' येथवर जें एक वाक्य आहे त्यानें सर्व इंद्रिये व त्यांच्या वृत्ती यांहून निराळा स्वप्रकाशात्मक, सर्व साक्षी, सर्व वृत्त्यनुगत एक आत्मा आहे, असें शोधन केलें.)

श्रुतिः—एष ब्रह्मैष इंद्र एष प्रजापतिरेते सर्वे देवा इमानि च पंच महा-
भूतानि पृथिवी वायुराकाश आपो ज्योतीषीत्येतानीमानि च धुद्रमिश्राणीव
बीजानीतराणि चेताराणि चाण्डजानि च जारुजानि च स्वेदजानि चोद्भिजानि
चाश्वा गावः पुरुषा हस्तिनो यत्किंचेदं प्राणि जङ्गमं च पतन्नि च यक्ष स्थावरं
सर्वं तत्प्रज्ञानेत्रम् । प्रज्ञाने प्रतिष्ठितं प्रज्ञानेत्रो लोकः प्रज्ञा प्रतिष्ठा प्रज्ञानं ब्रह्म ॥

अर्थ—(ब्रह्मदेवापासून स्थावरपर्यंत जें जगत् आहे तें सर्व प्रज्ञानेत्र आहे. प्रज्ञा म्हणजे निरुपाधिक ज्ञान. तेंच नेत्र म्हणजे ज्याच्याकडून सर्व जगत् नेलें जातें तें. म्हणजे सृष्टि, स्थिति व प्रलय यांचें मूल कारण. अर्थात् सर्व जगाचें मूलकारण असें जें चैतन्य तेंच 'कतरः स आत्मा' या प्रश्नाचें उत्तर आहे. तो आत्मा आहे, असा निर्णय करावा. वस्तुतः प्रज्ञान हा शब्द नपुंसकलिंगी आहे. तथापि त्याचा येथें) 'एषः ब्रह्मा' असा पुल्लिंगी निर्देश केला आहे. यास्तव त्यावरून पहिला शरीरी हिरण्यगर्भ ध्यावा.

कारण 'हिरण्यगर्भः समवर्तताम्रे०' म्हणजे सृष्टीच्या पूर्वी हिरण्यगर्भ होता, असे सांगणाऱें शास्त्र आहे. हिरण्यगर्भ सर्व लिंगशरीरांच्या समष्टीचा अभिमानी आहे. ज्ञान व क्रिया या त्याच्या शक्ती आहेत. पण त्याचेंहि निरुपाधिक रूप प्रज्ञानच आहे. असो, 'एषः'—तो 'इंद्रः' (देवाचा राजा, प्राण) तोच प्रजापति [पूर्वोक्त इंद्रिये व त्यांच्या अभिमानी देवता, हेंच ज्याचें स्वरूप आहे, असा विराड्देह], हेच सर्व देव (वाक्, त्वक् इत्यादि इंद्रियांवर अनुग्रह करणारे अग्नि, वायु इत्यादि,) हींच पृथिवी, वायु, आकाश, आप व तेज या नांवांनी प्रसिद्ध असलेली पांच भूतें, ' इमानि च क्षुद्रमिश्राणीव बीजानि '—व हीं दुसरीं मशक, पिपीलिकादि (डांस, माशा, मुंग्या इत्यादि) क्षुद्र शरीरांनीं मिश्रित झालेलीं बीजें म्हणजे कारणें, मनुष्यापासून मुंगीपर्यंत सर्व प्राण्यांचे देह स्वतः पंचभूतांच्या कार्यरूप असून आपल्या जातीच्या दुसऱ्या देहांचें बीज होतात. म्हणून त्यांना येथें 'बीज' असें म्हटलें आहे. तीं बीजें परस्परविरुद्ध लक्षणांच्या अनेक भेदांनीं युक्त आहेत, तीं अनेक जातीचीं आहेत, हें ' इतराणि चेताराणि च ' या पदांनीं सांगितलें आहे. त्यांचाच आतां नामनिर्देश करितात— पक्षि-सर्पादिक अण्डज; मनुष्य, गायी इत्यादि जारुज-जरायुज; कृमि-दंश इत्यादि स्वेदज; वृक्ष-गुल्मादि उद्भिज. जरायुजांतीलच घोडे, बैल, पुरुष, हत्ती, आणि सांगितलेल्या व न सांगितलेल्या सर्वांचा सक्षेपतः संग्रह करण्याकरितां ' यत्किंचेदं० ' इत्यादि पुढील सर्व वाक्य आहे आणि दुसरें हें सर्व जें म्हणून प्राणिजात म्हणजे जंगम (जाणारे—येणारे), पतत्रि (पक्षयुक्त) व स्थावर (एकाच जागी राहून स्वकर्मफलभोग घेणारे वृक्षदि) आहे तें सर्व प्रज्ञानेत्र आहे. (प्रज्ञानेत्र या शब्दाचा अर्थ आरंभी सांगितलाच आहे.) सर्व जगत् ' प्रज्ञाने '—पूर्वोक्त प्रज्ञानाचे ठिकाणीं, निरुपाधिक चैतन्यावर ' प्रतिष्ठितं '—अरोपिलें आहे. ' प्रति ' म्हणजे विपरीतपणें ' स्थितं '—म्हणजे राहिलें. अर्थात् दोरीवर जसा सापाचा आरोप तसाच प्रज्ञानावर जगाचा आरोप झाला आहे. अरोपित पदार्थ नेहमी अधिष्ठानावर राहतो, हें प्रसिद्ध आहे. ' जगत् प्रज्ञानांत प्रतिष्ठित आहे ' या वाक्यानें प्रज्ञान जगाच्या उत्पत्तीचें निमित्त आहे, हें सांगितलें. ' लोकः '—म्हणजे सर्व प्राणिसमूह ' प्रज्ञानेत्र ' आहे. म्हणजे प्रज्ञा-चैतन्य हेंच ज्याचें नेत्र-व्यवहारकारण आहे, असा आहे, प्राणिसमूहाच्या सर्व व्यवहाराचें कारण प्रज्ञान आहे, असा याचा भावार्थ. या वाक्यानें प्रज्ञान जगाच्या स्थितीचें निमित्त आहे, असें सुचविलें. ' प्रज्ञा '—चैतन्य ' प्रतिष्ठा '—लयस्थान आहे. ' हीं सर्व प्रज्ञानाचीं नांवें आहेत ' या तिसऱ्या वाक्यानें देह, इंद्रिये, मन इत्यादिकांच्या साक्षिभूत व त्वंपदार्थरूप अशा ज्या प्रज्ञानाचा निर्णय केला आहे तें ' प्रज्ञान ' व

‘एष ब्रह्म, हा इंद्र,’ इत्यादि चवत्स वाक्याने जगत्कारणत्वांने ज्याचा निर्णय केला आहे ते ‘ब्रह्म’ या दोहोंमध्ये थोडासुद्धां भेद नाही.

भाष्यं—स एष प्रज्ञानरूप आत्मा ब्रह्मापरं सर्वशरीरस्थः प्राणः प्रज्ञात्मा अंतःकरणोपाधिष्वनुप्रविष्टो जलभेदगतसूर्यप्रतिबिंबवद्विरण्यगर्भः प्राणः प्रज्ञात्मा ॥ एषैव इंद्रो गुणादेवराजो वा ॥ एष प्रजापतिर्यः प्रथमजः शरीरी । यतो मुखादिनिर्भेदद्वारेणान्यादयो लोकपाला जाताः स प्रजापतिरेष एव । येऽप्येतेऽन्यादयः सर्वे देवा एष एव ॥

भाष्यार्थ—(आतां वर सांगितल्याप्रमाणें ज्याचें शोधन केलें आहे म्हणजे ज्याला उपाधीपासून पृथक् करून जाणलें आहे तो आत्मा प्रत्येक शरीरांत निरनिराळा आहे, या समजूतीचें निरसन करण्यासाठीं ‘एष ब्रह्म०’ हें वाक्य आहे. भाष्यकार त्याचें आतां व्याख्यान करितात—)=तो हा प्रज्ञानरूप आत्मा ब्रह्म आहे. (‘प्रज्ञानं ब्रह्म’ असें म्हणून याच वाक्याच्या शेवटीं ब्रह्म पुढें सांगितलें आहे, यास्तव येथें मूर्धेद्वारानें शरीरांत प्रविष्ट झालेल्या अपर ब्रह्माचा ‘ब्रह्म’ या शब्दानें उल्लेख केला आहे, असें सांगतात—)=ब्रह्म म्हणजे अपर ब्रह्म (मुख्य ब्रह्म नव्हे.] म्हणजे सर्व शरीरांत असणारा प्राण-प्रज्ञात्मा अंतःकरण-उपाधीत निरनिराळ्या जलांत पडलेल्या सूर्याच्या प्रतिबिंबाप्रमाणें मागाहून प्रविष्ट झालेला, हिरण्यगर्भ-प्राण प्रज्ञात्मा आहे, (संज्ञानादिक, हीं व्याख्यांनां आहेत तो हा प्रज्ञारूप आत्मा हिरण्यगर्भ आहे. असा याचा सारांश. भाष्यांत ‘सर्वशरीरस्थःप्राणः’ असें म्हटलें आहे, त्यांतील ‘सर्व शरीर’ या पदानें समष्टि स्थूल शरीर सांगितलें आहे. ‘अन्तःकरणोपाधिषु’ या पदानेंहि समष्टिलिंगशरीर व्यावें. वरील भाष्यांतील पहिल्या ‘प्राणः’ व ‘प्रज्ञात्मा’ या शब्दांनीं तें अपर ब्रह्म क्रियाशक्ति व ज्ञानशक्ति यांनीं युक्त आहे, असें सांगितलें व शेवटीं उच्चारलेल्या त्याच शब्दांनीं वेदांत जागजागीं ‘समष्टिलिंगशरीराभिमानी हिरण्यगर्भ प्राण प्रज्ञात्मा’ असा ज्याचा निर्देश केलेला आहे त्याचाच अनुवाद केला आहे. त्यामुळें भाष्यावर पुनरुक्ति हा दोष येतो, असें समजूं नये.)

(‘अहोपण, वर सांगितलेला प्रज्ञानात्माच अपर ब्रह्म आहे, याविषयीं प्रमाण काय,’ अशी शंका घेऊन प्रवेशवाक्यच (पृष्ठ १०३) त्याविषयीं प्रमाण आहे, असें सांगण्यासाठीं ‘एष इंद्रः०’ हें वाक्य आहे. यास्तव त्याचें व्याख्यान करितात—)=हाच इंद्र आहे. कारण ‘इदमदर्श’ या श्रुतींत सांगितलेल्या गुणाचा योग याचे ठिकाणीं आहे.(वर सांगितलेल्या प्रवेशवाक्यांत प्रवेश केलेल्या आत्म्याला इंद्रत्व सांगितले आहे. यास्तव हिरण्यगर्भालाहि इंद्रत्व आहे, असें सांगितलें असतां ‘प्रवेश

केलेला असणें' ह्या धर्माची ओळख पटते. त्यामुळे प्रवेश करणाराच, ज्यांत त्याने प्रवेश केला त्या सर्वांचे स्वरूप आहे, असे सिद्ध होऊन अभेदहि निश्चित होतो. आतां—भाष्यांतील 'गुणात्' या पदावरून 'पारमैश्वर्य' या गुणाचा योग असल्याचा भास होतो. त्यामुळे हा प्रज्ञानात्मा इंद्र म्हणजे परमेश्वर आहे, असा अर्थ निष्पन्न होतो, —म्हणून म्हणाल तर तें बरोबर नाही, कारण प्रज्ञानात्म्याहून परमेश्वर निराळा नाही, म्हणजे प्रज्ञानात्माच परमेश्वर आहे, असे 'प्रज्ञानं ब्रह्म' या शेषट्या वाक्यांत सांगावयाचे आहे. शिवाय परमेश्वरत्व हा गुण त्याच्या ठिकाणी आहे असे येथे सांगून लागल्यास त्या प्रतिपादनावर प्रकरणविरोध हा दोष येईल. बरे, 'प्रज्ञान' हे हिरण्यगर्भादिकांचे जसे स्वरूप आहे तसेच तें मायाविशिष्ट परमेश्वराचेहि आहे, असे येथे सांगितले आहे, म्हणून म्हणावे तर भाष्यांतील 'गुणात्' या हेतुची पदाचा अन्वय लागत नाही, त्यामुळे 'हा ब्रह्म, हा प्रजापति' या मागच्या व पुढच्या पर्यायांत जशी तशीच 'एष इंद्रः' या मधल्या पर्यायांतहि गुणयोगाचा अभाव असला तरी अर्थाची उपपत्ति लागू शकते व त्यामुळे तें पद व्यर्थ होतें. असो, येणेंप्रमाणें हें व्याख्यान क्लिष्ट झालें, असे समजून भाष्यकार 'देवराजो वा' या पदांनी 'एष इंद्रः' याचा निराळा अर्थ सांगतात—)=किंवा 'एष इंद्रः'—म्हणजे हा देवराजा आहे. हा प्रजापति—प्रथम उत्पन्न झालेला शरीरी (शरीरवान्) व्याख्यापासून मुखादि द्वारे होऊन त्यांतून अग्न्यादि लोकाल उत्पन्न झाले तो प्रजापति हाच. (येथे 'प्रथमजः' असे म्हणून हा प्रजापति हिरण्यगर्भाहून निराळा आहे, असे सांगितले आहे. हिरण्यगर्भ लिंगशरीराचा अभिमानी असतो व हा स्थूलशरीराचा अभिमानी आहे, हा त्या दोघांत विशेष आहे. याविषयी 'अद्भ्य एव०' इत्यादि वाक्य प्रमाण आहे, असे 'यतः मुखादि०' इत्यादि भाष्याने सांगितले आहे—)=तसेच जे हे अग्न्यादिक सर्व देव तेहि हा प्रज्ञानात्माच आहे.) येथील 'देव' हा शब्द मनुष्यादिकांच्या उपलक्षणार्थ आहे. तस्मात् सर्व जीवात्मे हाच आहे, असा याचा अर्थ.)

भाष्यं—इमानि च सर्वशरीरोपादानभूतानि पंच पृथिव्यादीनि महाभूतान्यन्नान्नादत्वलक्षणान्येतानि । किंचेमानि च क्षुद्रमिश्राणि क्षुद्रैरल्पकैर्मिश्राणि । इवशब्दोऽनर्थकः । सर्पादीनि बीजानि कारणानीतराणि चेताराणि च द्वैराश्रयेन निर्दिश्यमानानि ॥

भाष्यार्थ—(याप्रमाणें 'एष ब्रह्म,' 'एष इंद्रः०'—इत्यादि सर्व वाक्यांमध्ये 'एष' व 'ब्रह्म, इंद्र,' इत्यादि, यांचें 'ऐक्य' या अर्थी सामानाधिकरण्य करून व सर्वभूतस्थ आत्मा एक आहे, असे सांगून सजातीय भेदाचें निराकरण केलें.

आतां ' इमानि च पंच महाभूतानि ' या वाक्यानें त्याच्या उपाधी, अशा या सर्व भूतभौतिकांच्या बाधसामानाधिकरण्याचा आश्रय करून त्याच्या विजातीय भेदाचें निराकरण करण्यास्तव तीं आत्म्याहून भिन्न नाहींत, असें सांगण्यासाठीं आरंभ केला आहे. भाष्यकार त्याचेंच व्याख्यान करितात—) = आणि हीं सर्व शरीरांचीं उपादान कारणभूत पृथिव्यादि पांच महाभूतें, अन्न व अन्नादत्व हें ज्यांचें लक्षण आहे अशीं आहेत. शिवाय हीं क्षुद्रांशीं—अल्पांशीं मिश्र झालेलीं आहेत. येथील इवद्वाब्द निरर्थक आहे. (पृथिव्यादि पांच भूतांचाच अन्न व अन्नादत्व या नांवांनीं पूर्वी उल्लेख केला आहे, असें सुचविण्यासाठीं ' अन्नाद्वात्त्व० ' इत्यादि म्हटलें आहे.) = सर्पादि दुसरीं बीजें—कारणें, तशींच दुसरीं स्थावर व जंगम, अशा दोन राशींनीं निर्देश केलीं जाणारीं [सर्पादिकांना केवळ क्षूद्रमिश्रत्वच आहे, असें नाहीं तर दुसऱ्या सर्पांचें बीजत्वहि आहे, असें ' कारणानि ' या पदानें सांगितलें आहे. असो.]

भाष्यं—कानि तानि । उच्यन्ते । अंडजानि पक्ष्यादीनि । जारुजानि जरायुजानि मनुष्यादीनि । स्वेदजादीनि यूकादीनि । उद्भिज्जानि च वृक्षादीनि । अश्वा गावः पुरुषा हस्तिनोऽन्यच्च यत्किंचिदं प्राणिजातम् । किं तत् । जंगमं यच्छति पद्भ्यां गच्छति । यच्च पतत्रि आकाशेन पतनशीलं । यच्च स्थावर-मचलं । सर्वं तदेष एव ॥ सर्वं तदशेषतः प्रज्ञानेत्रं । प्रज्ञप्तिः प्रज्ञा तच्च ब्रह्मैव । नीयतेऽनेनेति नेत्रं । प्रज्ञा नेत्रं यस्य तदिदं प्रज्ञानेत्रम् । प्रज्ञाने ब्रह्मण्युत्पत्ति-स्थितिलयकालेषु प्रतिष्ठितं प्रज्ञाश्रयमित्यर्थः । प्रज्ञानेत्रो लोकः पूर्ववत् । प्रज्ञा-चक्षुर्वा सर्व एव लोकः ॥ प्रज्ञा प्रतिष्ठा सर्वस्य जगतः । तस्मात्प्रज्ञानं ब्रह्म ॥

भाष्यार्थ—(पण तीं कोणतीं ? असा प्रश्न करून प्रतिज्ञापूर्वक सांगतात—) = तीं कोणतीं ? सांगतां. पक्ष्यादि अंडज, मनुष्यादि जरायुज, उवा, पिसा इत्यादि स्वेदज, वृक्षादिक उद्भिज्ज, घोडे, गायी, पुरुष, हत्ती, तसेंच हें जें सर्व प्राणिजात आहे, तें कोणतें ? जंगम म्हणजे जें चालतें, पायांनीं भूमीवरून फिरतें, तसेंच जें पतत्रि म्हणजे आकाशमार्गानें उडण्याचें ज्याचें शील आहे तें आणि जें स्थावर म्हणजे अचल तें सर्व हा प्रज्ञानरूप आत्माच आहे.

(तें सर्व हाच आहे, या म्हणण्याचें कारण सांगण्यासाठीं ' सर्वं तत्प्रज्ञानेत्रं ' येथून ' प्रतिष्ठा ' येथवरचें वाक्य आहे. भाष्यकार आतां त्याचें व्याख्यान करितात—) = तें सर्व प्रज्ञानेत्र आहे. प्रज्ञप्ति म्हणजे प्रज्ञा, तेंच ब्रह्म होय आणि ब्रह्मच नेणारें, ज्याच्या योगानें नेलें जातें तें. अर्थात् प्रज्ञा—ब्रह्म ज्याचें नेत्र—नेणारें आहे तें हें प्रज्ञानेत्र होय. (या प्रज्ञानाच्या योगानें सत्तेला पोचविलें जातें, सर्व सत्तायुक्त केलें जातें, म्हणून

सर्व प्रज्ञानेन आहे. किंवा सर्व प्रज्ञानेन आहे म्हणजे प्रज्ञान सर्वाला आपापच्या कार्यास प्रवृत्त करितें. 'अहोपण, अशा प्रकारचें तत्त्व उपनिषदांत 'ब्रह्म' या शब्दानेंच प्रसिद्ध आहे. 'प्रज्ञान' या नांवानें त्याची कोठेंच प्रसिद्धि नाही, 'अशी कोणी आशंका घेईल असें समजून 'वस्तुतः प्रज्ञानाचाच ठिकठिकाणी ब्रह्मशब्दानें उल्लेख केलेला आहे. त्यामुळे प्रज्ञानच सर्वांचें प्रवर्तक आहे, असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाही. या अभिप्रायानेंच येथेहि पुढें 'प्रज्ञान ब्रह्म आहे' असें म्हटलें आहे, 'असें सांगितलें आहे. किंवा 'कोऽयमात्मा०' येथपासून 'एते सर्वे देवाः' येथवर जो श्रुतिभाग आहे तो त्वंपदार्थाच्या शोधनाकरितां आहे व 'इमानि च पंच०' येथून 'प्रज्ञा प्रतिष्ठा' येथवरचा श्रुत्यंश तत्पदार्थाच्या शोधनाकरितां आहे, असें समजावें. [शोधन म्हणजे चेतनाला जीवाच्या व ईश्वराच्या उपाधीपासून विवेकानें पृथक् करणें.] यापक्षां प्रकृष्ट ज्ञान, उत्कृष्ट ज्ञान म्हणजे प्रज्ञान, अशा व्युत्पत्तीनें प्रज्ञान-शब्दानें तत्पदार्थ ब्रह्मच सांगितलें आहे. अर्थात् पंच भूतांपासून स्थावरापर्यंत सर्व प्रज्ञानेन म्हणजे ब्रह्मनेन आहे. प्रज्ञेच्या सत्तेनेंच सर्वांना सत्तावत्त्व आहे, हें सुचविण्यासाठीं तें सर्व प्रज्ञानांत प्रतिष्ठित आहे, असें म्हटलें आहे. यास्तव भाष्यकार आतां त्याचेंच व्याख्यान करितात—) = प्रज्ञानामध्ये—ब्रह्मामध्ये उत्पत्ति, स्थिति व लय या तिन्ही कालीं प्रतिष्ठित आहे. तें सर्व प्रज्ञाश्रय आहे, असा याचा अर्थ. (केवळ प्रज्ञेच्या सत्तेनेंच त्या सर्वाला सत्तावत्त्व आहे, असें नाही, तर सर्वांची प्रवृत्तिहि तिच्या अधीन आहे, असें सांगतात—) = लोक—सर्व जगत् प्रज्ञानेन आहे. प्रज्ञानेन याची व्युत्पत्ति पूर्वीप्रमाणेंच [म्हणजे 'नीयते प्रवर्त्यते अनेन'—ज्याच्या योगानें नेलें, प्रवृत्त केलें जातें तें नेन—प्रवर्तक, अशी जाणावी. किंवा पहिल्या 'नेन' या शब्दानें सर्वांच्या सत्तेचें व व्यापाराचें—प्रवृत्तीचें निमित्त हा प्रज्ञात्मा आहे, असें सांगितलें आणि आतां सर्वांचा स्फुरण-हेतुहि हाच आहे, असें सांगण्याच्या उद्देशानें आचार्य म्हणतात—] = किंवा सर्वच जगत् प्रज्ञाचक्षु आहे. (येथें प्रज्ञा म्हणजे स्फुरण.)

(ज्याप्रमाणें जगाचें स्फुरण व प्रतिष्ठा हीं दोन्ही प्रज्ञानाच्या अधीन असतात त्याप्रमाणें प्रज्ञानाचें स्फुरण—भान व प्रतिष्ठा—आधार दुसऱ्या कोणाच्या अधीन असेल असें कोणाच्या बाटेल म्हणून 'तें स्वप्रकाश असून स्वतःच्या माहात्म्यामध्ये प्रतिष्ठित असल्याकारणानें व त्याचा दुसरा आश्रयहि नसल्यामुळे त्याचें स्फुरण व प्रतिष्ठा अन्याधीन नाही ' असें सांगतात—) = प्रज्ञा सर्व जगाची प्रतिष्ठा आहे. (किंवा सर्व जगाची सत्ता व स्फूर्ति प्रज्ञानाच्या अधीन आहे. त्यामुळे तें उत्पत्ति, स्थिति इत्यादि अवस्थांमध्ये प्रज्ञानांत प्रतिष्ठित असतें. म्हणून प्रज्ञान हें त्याचें उपादान कारण आहे. कोणताहि ये... १४

विकार केबळ शब्दमात्र असून त्याचें उपादानच सत्य असतें, असा वाचारंभणन्याय आहे. त्याच्या अनुरोधानें विकाररूप जगत् प्रज्ञानाद्भूत पृथक् नाहीं, असें ठरतें. यास्तव सर्पादिकांची पर्यवसानभूमि (सीमा) जशी रज्जु, ह्याप्रमाणें जगाची पर्यवसानभूमि प्रज्ञान आहे, असें ' प्रज्ञा प्रतिष्ठा ' या शब्दांनीं सांगितलें आहे, असें समजावें. यापक्षां प्रतिष्ठा म्हणजे ध्रुव-निश्चित-अव्यभिचारी पर्यवसानभूमि-आरोपिताचा बाध शाब्दान्वर अवशिष्ट राहणारी वस्तु. तात्पर्य, वस्तुस्थिति अशी असल्यामुळें प्रत्यगात्म-रूप प्रज्ञानाचें निर्विशेषत्वादिक सर्व सिद्ध झालें, असें सांगतात-)=तस्मात्-प्रज्ञानच अवशिष्ट रहात असल्यामुळें परमार्थ सत्य आहे, यास्तव-प्रज्ञानच ब्रह्म आहे.

भाष्यं--तदेतत्प्रत्यस्तमितसर्वोपाधिविशेषं सन्निरंजनं निर्मलं निष्क्रियं शान्त-मेकमद्वयं नेतिनेतिसर्वविशेषापोहसंबेद्यं सर्वशब्दप्रत्ययागोचरम् । तदत्यंतवि-शुद्धप्रज्ञोपाधिसंबंधेन सर्वज्ञमीश्वरं सर्वसाधारणाव्याकृतजगद्बीजप्रवर्तकं नियं-तृत्वादंतर्थाभिसंज्ञं भवति । तदेव व्याकृतजगद्बीजभूतबुद्धयात्माभिमानलक्षण-हिरण्यगर्भसंज्ञं भवति । तदेवांतरंडोद्भूतप्रथमशरीरोपाधिमद्विराट्प्रजापतिसंज्ञं भवति । तदुद्भूताग्न्याशुपाधिमहेवतासंज्ञं भवति । तथा विशेषशरीरोपाधि-ष्वपि ब्रह्मादिस्तंबपर्यन्तेषु तत्तन्नामरूपलाभो ब्रह्मणः ॥

भाष्यार्थ--(आतां ब्रह्मशब्दाचाच अर्थ सांगतात-)=तें हें ब्रह्म ज्याचे सर्व उपाधिभेद, उपाधीमुळें प्राप्त झालेले कर्तृत्व, मोक्षत्व, दुःखित्व इत्यादि विशेष, अगदीं अस्त पावले आहेत असें सत्, निरंजन, निर्मल, निष्क्रिय, शान्त म्हणजे परि-तृप्त-परमानन्दरूप (या विशेषणानें त्याचें पुरुषार्थत्व सांगितलें आहे), एक, अद्वय, ' नेति नेति ' इत्यादि सर्वविशेषांच्या निरासनेच साक्षात् ज्ञात होणारें, (' यतो वाचो निवर्तन्ते, आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान् ' इत्यादि श्रुती त्याच्या निर्विशेष आनंदत्वाविषयी प्रमाण आहेत, असा याचा भावार्थ.) व सर्व शब्द-प्रत्ययांचा विषय न होणारें आहे.

(' तर मग अशा प्रकारच्या प्रज्ञानाचा सर्वज्ञ ब्रह्मापासून स्थावरपर्यंत नानाविध भेद कसा प्रतीत होतो, ' अशी आशंका घेऊन ' नानाप्रकारच्या उपाधिसंबंधामुळें ' असें समाधान ' तदत्यंत० ' या पदानें सांगितलें आहे.)=तें अत्यंत विशुद्ध प्रज्ञा, या उपाधिसंबंधामुळें सर्वज्ञ, ईश्वर आहे. (पण अन्तर्यामी, हिरण्यगर्भ व प्रजापति यांच्याशीं अत्यंत विशुद्ध प्रज्ञेचा संबंध जरी एकसारखाच असला, तरी ते त्या सर्वज्ञाद्भूत अगदीं भिन्न आहेत, असें ' सर्वसाधारण० ' इत्यादि भाष्यानें सांगतात-)=सर्वसाधारण व अव्यक्त अशा मायासंज्ञक जगद्बीजाचें प्रवर्तक असें तेंच नियन्तृत्व या धर्मांमुळें, या उपाधीमुळें अन्तर्यामिसंज्ञक होतें. सर्व जगाचें कारण अशी जी व्याकृत समष्टिबुद्धि

तिथ्या ठिकाणी 'हीच मी' असा आत्मत्वाभिमान हेंच उपाचें लक्षण—उपाधि आहे, असें तेंच हिरण्यगर्भसंज्ञक होतें. तेंच अंध्यांत उपपन्न झालेलें पहिलें शरीर याच उपाधीनें युक्त होत्सातें विराट् व प्रजापति होतें [म्हणजे ब्रह्मांड ही उपाची उपाधि आहे तें विराट् व त्या अंध्यांत उपपन्न झालेलें प्रथम शरीर ही ज्याची उपाधि आहे तें प्रजापति या नांवाचें होतें.]=तसेंच, त्या अंध्यापासून उपपन्न झालेल्या ज्या ह्या अग्न्यादिकांच्या समष्टि-वागादिक उपाधी त्यांनीं युक्त असलेलें प्रज्ञान अग्न्यादिदेवता-संज्ञक होतें. ('अग्न्यादि' येथील आदिशब्दानें व्यष्टिवागादिकांचे अभिमानी देव व असुरादिक इतर प्राणी घ्यावे. तेच प्रज्ञान व्यष्टिमनुष्यादि-शरीरांमध्ये मनुष्यादि संज्ञास प्राप्त होतें, असें 'तथा विशेष०' इत्यादि भाष्यानें सांगतात—)=त्याचप्रमाणें विशेष-शरीरोपाधीमध्येहि तें त्या त्या नांवाचें होतें. याप्रमाणें ब्रह्मादिस्तंबपर्यंत जेवढ्या उपाधा आहेत त्या सर्वांमध्ये ब्रह्माला त्या त्या नामरूपाचा लाभ होतो.

भाष्यं—तदेवैकं सर्वोपाधिभेदभिन्नं सर्वैः प्राणिभिस्तार्किकैश्च सर्वप्रकारेण ज्ञायते विकल्प्यते चानेकधा । “ एतमेके वदन्त्यग्निं मनुमन्ये प्रजापतिम् । इंद्रमेकेऽपरे प्राणमपरे ब्रह्म शाश्वतम् ” इत्यादि स्मृतिः ॥

भाष्यार्थ—(“ अहोपण, सांख्यादिक 'जीव-पुरुष अनेक आहेत' असें म्हणतात; दुसरे कित्येक नैयायिकादिक जीव व ईश्वर अनेक आहेत, जीव परस्पर भिन्न व ईश्वर सर्वांहून पृथक्, असें म्हणतात. त्याचप्रमाणें ते सर्व जगाचें कारणहि निरनिरालें सांगतात. तेव्हां एका ब्रह्माचीच तीं नांवें व रूपे आहेत, असें कसें म्हणतां ? ” असें कोणी विचारील म्हणून आचार्य सांगतात—)=तेंच एक सर्व उपाधिभेदांनीं भिन्न झालेलें प्रज्ञान सर्व प्राण्यांकडून व तार्किकांकडून सर्व प्रकारें जाणिलें जातें व अनेक प्रकारें विकल्पिलें जातें. (आतां याचविषयीं स्मृतिप्रमाण देतात—)=‘या परमात्म्यालाच कोणी अग्नि म्हणतात, दुसरे मनु व प्रजापति म्हणतात. आणखी कांहीं त्याला इंद्र म्हणतात. दुसरे कित्येक प्राण म्हणतात व कांहीं शाश्वत ब्रह्म म्हणतात ’ इत्यादि अर्थाची स्मृति याविषयीं प्रमाण आहे.

(आतां चर पृष्ठ १८५ जे दोन पक्ष सांगितले आहेत, म्हणजे ‘प्रज्ञानच उपनिषदांत ठिकठिकाणी ब्रह्म या शब्दानें सांगितलें आहे ’ हा एक पक्ष व ‘कोऽयम्०’ पासून ‘सर्वे देवाः’ येथपर्यंत त्वंपदार्थशोधन व ‘इमानि०’ पासून ‘प्रतिष्ठा०’ पर्यंत तत्पदार्थशोधन केलें आहे हा दुसरा पक्ष; स्यांतील पहिल्या पक्षां ‘प्रज्ञानं ब्रह्म’ येथें सामानाधिकरण्यानें ब्रह्मशब्दानें प्रत्यगात्म्याचें निर्विशेषत्वादिकच सांगितलें आहे. कारण ब्रह्मशब्दाचाहि निर्विशेषत्वादिकच अर्थ आहे. कारण श्रीशंकराचार्यांनीं शारीरक भाष्यांत

‘ब्रह्मशब्दाची व्युत्पत्ति पाहू लागले असतां नित्यशुद्धत्वादिक अर्थ प्रतीत होतात. कारण ‘बृह बृहि बृद्धौ’ या धातुपाठांत सांगितल्याप्रमाणे ‘बृह’ धातूचा अनुगम त्या अर्थात होतो, असें म्हटलें आहे. अर्थात् प्रत्यगात्मा व ब्रह्म यांचें ऐक्य या वाक्यानें सांगितलें आहे, असें समजू नये. कारण ‘आत्मा वा इदमेक एवाग्रे०’ या पहिल्या वाक्यांत आत्म्याचा अद्वितीयत्वानेंच उपक्रम केला आहे. त्यांत ब्रह्मपद्व्याचा अर्थानें उपक्रम केलेला नाही. तात्पर्य, अशा रीतीनें या उपनिषदांत आत्म्याचा आपल्या स्वरूपाविषयींच्या अज्ञानानें संसार करितो व स्वरूपज्ञान झालें असतां मुक्त होतो; हा पक्ष स्पष्ट केला आहे. पण वर सांगितलेल्या पक्षांतील दुसरा पक्ष जेव्हां व्यावयाचा असेल तेव्हां तत्पदार्थाच्या शोधनानंतर महावाक्यार्थ सांगण्यासाठीं ‘प्रज्ञानं ब्रह्म’ हें वाक्य आहे, असें समजावें. या पक्षां येथील प्रज्ञानशब्द व ‘प्रज्ञानस्य नामधेयानि’ येथील प्रज्ञानशब्द यांचा अर्थ प्रत्यगात्म-प्रत्येक शरीरांतील कूटस्थ-असा समजावा आणि ब्रह्मशब्दानें जगत्कारणत्व या उपाधीनें उपलक्षित होणारें चैतन्य सांगितलें आहे, असें जाणावें आणि याप्रमाणें दोघांच्याहि ठिकाणीं निर्विशेष चिद्रूपत्व एक-सारखेंच असल्यामुळे ‘त्यांचें ऐक्य’ हाच महावाक्यार्थ आहे. या पक्षां ‘प्रत्यस्तमित-सर्वोपाधिविशेष’ हें भाष्य-‘प्रज्ञानं ब्रह्म आहे,’ असा उपदेश केल्यानें काय सिद्ध होतें, अशी आशंका घेऊन ‘त्यांचें निर्विशेषत्वादिक सिद्ध होतें,’ असा फलितार्थ सांगणारें आहे, -अशा रीतीनें त्यांचें व्याख्यान करावें. बाकीचीं सर्व विशेषणें दोन्ही पक्षां सारखींच लागू पडतात.)

श्रुतिः—स एतेन प्रज्ञेनात्मनास्माल्लोकादुत्क्रम्यामुष्मिन्स्वर्गे लोके सर्वान् कामान्वाप्त्वाऽमृतः समभवत्समभवत् ॥

इति पंचमः खंडः ॥ इत्यैतरेये द्वितीयारण्यके षष्ठोऽध्यायः ॥

अर्थ—जो पुरुष ‘प्रज्ञान ब्रह्म’ असें जाणतो ‘सः’-तो, ‘एतेन प्रज्ञेन आत्मना’ -या चैतन्यस्वरूपानें स्वतः आविर्भूत होतो. त्यानंतर तो विदेहमुक्तीस प्राप्त होतो, असें श्रुति सांगते-‘अस्मात् लोकात्’-या लोकापासून, शरीरापासून ‘उत्क्रम्य’-निघून -सर्व संसारबंधांपासून सुटून ‘अमुष्मिन् स्वर्गे लोके’-इंद्रियगोचर नसलेल्या स्वर्ग लोकांत म्हणजे तत्त्वज्ञानानें संपादन केलेल्या स्वप्रकाश स्वरूपांत ‘सर्वान् कामान् वाप्त्वा’ -सृष्टीतील सर्व आनंदांस प्राप्त होऊन ‘अमृतः’-अमृत ‘समभवत्’-ज्ञाता. असें जो जाणतो तो मरणधर्मशून्य होतो, असा याचा भावार्थ. हा सहावा अध्याय संपला हें सुचविण्यासाठीं ‘समभवत्’ या पदाची द्विरुक्ति केली आहे.

भाष्यं—स वामदेवोऽन्यो वैवं यथोक्तं ब्रह्म वेद प्रज्ञेनात्मना । येनैव प्रज्ञे-
नात्मना पूर्वे विद्वांसोऽमृता अभूवन्स्तथायमपि विद्वानेतैनैव प्रज्ञेनात्मनास्माहो-
कादुत्क्रम्य इत्यादि व्याख्यातम् । अस्माहोकादुत्क्रम्यामुष्मिन्स्वर्गे लोके सर्वा-
न्कामानाप्त्वा अमृतः समभवत्समभवदित्योमिति ॥

भाष्यार्थ—(येणैप्रमाणे या खंडांत ' कोऽयमात्मा० ' येथपासून ' प्रज्ञानं ब्रह्म ' येथपर्यंत विचारपुरःसर आत्मतत्त्वाचा निर्धार [निश्चय] केला. आत्मा इंद्रियसमूहरूप प्राणाहून अगदी निराळा, संज्ञानादि सर्व अन्तःकरणवृत्तीहूनहि निराळा, पण त्या सर्वांत अनुगत, अनुवृत्त—ध्यात असलेला, स्वप्रकाश, सर्वशरीरांत एक, सर्वप्रपंचा-
धिष्ठानभूत, अद्वितीय, प्रज्ञान, ब्रह्म [व्यापक], व नित्यशुद्ध-बुद्ध-मुक्त-स्वभाव आहे, असा निश्चय केला. आतां अशा प्रकारच्या ब्रह्मात्म्याला जाणणाऱ्या विद्वानाला फल कोणतें मिळतें तें सांगण्यासाठी, ' स एतेन प्रज्ञेन० ' हें वाक्य आहे. त्यांतील ' एतेन ' या पदांतील ' एतत् ' हा शब्द प्रकृतवाची आहे. पण येथें ' कोऽयमात्मा ' असें म्हणून विचार करणारे अनेक आहेत. यास्तव त्या प्रकृत अशाहि पुरुषांचा ' एतेन ' असा एकवचनानें परामर्श करणें उचित नाहीं. त्याचप्रमाणें वर्तमान काळच्या विद्वानांचा ' सः ' या भूतकालवाचक सर्वनामानें परामर्श करणें योग्य नाहीं, यास्तव ' सः ' या शब्दानें मागच्या अध्यायांतील वामदेवाचा परामर्श केला आहे, असें सांगतात—)
=तो वामदेव (पण ब्रह्मवेत्त्याचें फल सांगण्यामध्ये या वाक्याचें तात्पर्य असल्यामुळे वामदेवादि विशेष पुरुषामध्ये तें असणें युक्त नव्हे, असें वाटून ' किंवा ' सः ' यानें दुसरा कोणी विद्वान् ध्यावा ' असें सांगतात—)=किंवा जो दुसरा कोणी वर सांगितलेल्या प्रकारचें ब्रह्म जाणतो [म्हणजे या खंडांत सांगितलेल्या प्रकारें जो या प्रज्ञानरूप ब्रह्माला प्रज्ञानात्म्यानें जाणतो, असा याचा भावार्थ]=तो ज्या प्रज्ञानात्म्यानेंच ब्रह्माला जाणणारे पूर्वीचे विद्वान् अमृत झाले त्या याच प्रज्ञानात्म्यानें पूर्वोक्त ब्रह्माला जो वामदेव किंवा दुसरा कोणी जाणता झाला, तो अमृत झाला [असा ' स वामदेवः ' इत्यादि मागची पर्येहि घेऊन अन्वय लावावा.]=याचप्रमाणें हा वर्तमानकाळचा विद्वान्ही याच प्रज्ञानात्म्यानें या लोकांतून उत्क्रमण करून अमृत झाला. [' अस्मात् लोकात्० ' इत्यादि वाक्याचें व्याख्यान मागच्या खंडाच्या शेवटीं केलें आहे [पृष्ठ १६५ पहा]. या लोकाहून उत्क्रान्त होऊन इंद्रियगोचर न होणाऱ्या आत्मरूप लोकांत सर्व भोगांस प्राप्त होऊन अमृत झाला. " ॐ " (एखादा पक्षी जसा आपल्या घरट्यांतून वर उडून जातो, त्याप्रमाणें येथें उत्क्रमण संभवत नाहीं. यास्तव ' देहात्मभाव सोडून प्रज्ञानात्मभाव धारण करणें, हेंच उत्क्रमण आहे, ' अशा अभिप्रायानें भाष्यांत

‘प्रज्ञेनात्मनोत्क्रम्य’ असें म्हटलें आहे. अथवा ‘प्रज्ञेनात्मना विद्वान्’ म्हणजे ‘प्रज्ञानात्मरूपानें जाणणारा या लोकांतून निघून’ इत्यादि अन्वय लावावा. असो; येणेंप्रमाणें आपला अनुभव प्रगट करीत, येथवर सांगितलेलें आत्मतत्त्व अंगीकारवाची ओंकारानें दृढ करण्यासाठीं माध्यकार शेवटीं ‘ॐ’ असें म्हणतात. ‘पूर्वीं ‘ॐ’ व ‘अथ’ असे हे दोन शब्द ब्रह्मदेवाच्या कंठाचा भेद करून निघाले. यास्तव ते दोन्ही मांगलिक आहेत.’ अशा अर्थाची ‘ओंकारश्चाथ-शब्दश्च०’ अशी स्मृति असल्यामुळें ओंकारानें शेवटीं ब्रह्मात्मानुसंधानलक्षण मंगल करावयासाठीं हि ‘ओं’ म्हटलें आहे.)

येथें श्रीशंकराचार्यकृत ऐतरेयोपनिषद्भाष्याच्या आचार्यभक्त विष्णुशर्म-

कृत—सार्थ भाष्यार्थाचा सहावा अध्याय समाप्त झाला.

येथें हें उपनिषद्हि समाप्त झालें.

श्रीकृष्णार्पणमस्तु.



१ या अध्यायाचा हि खंड एकच आहे. केवळ या उपनिषदाच्या क्रमानें मागचा अध्याय हा चवथा खंड व हा अध्याय हा पांचवा खंड आहे पुढचा सहावा खंड किंवा या अध्यायाचा शेवटचा सातवा अध्याय ‘वाङ्मे मनासि०’ ही शांति आहे पण ती अर्थासह आरंभीच दिली आहे.